

A. J. Ayer

Lenguaje, verdad y lógica

COLECCIÓN ENSAYOS



EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

LENGUAJE, VERDAD Y LÓGICA

A. J. Ayer

Considerado como un clásico de la filosofía contemporánea, este libro de Ayer representa un punto de confluencia de varias tradiciones y corrientes filosóficas de importancia descolante en el pensamiento europeo: la tradición empirista de Locke, Berkeley y Hume, el logicismo de Russell, el semanticismo del primer Wittgenstein y las concepciones epistemológicas del Círculo de Viena. Usando como punto nodal del análisis filosófico el principio de verificabilidad del significado, el autor somete a crítica muchas ideas de las teorías metafísicas clásicas para las que no encuentra ubicación dentro de su universo semántico. Este carácter polémico de la obra, lejos de restar acuidad a su argumentación, le otorga una particular sutileza, que es un estímulo para quienes adhieren a su posición y un desafío —igualmente estimulante— para quienes no la comparten. La presente versión ha sido traducida de la segunda edición inglesa de 1946 y viene a llenar una laguna importante en la bibliografía filosófica de nuestro idioma. *Lenguaje, verdad y lógica* ha sido traducida, además, al francés, italiano, japonés y sueco.

Alfred J. Ayer es profesor de filosofía y lógica en el *University College* de Londres desde 1946; colabora en publicaciones dedicadas a los estudios filosóficos y literarios, y es autor, entre otros,

LENGUAJE, VERDAD Y LÓGICA

Alfred Jules Ayer

Lenguaje, verdad y lógica

EUDEBA

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

Título de la obra original:
Language, Truth and Logic
Victor Gollancz, Ltd., London, 1958

Traducida de la decimotercera reimpresión de la segunda edición,
1958, por

RICARDO RESTA

La revisión técnica estuvo a cargo de
HÉCTOR POZZI

Primera edición: mayo de 1965
Segunda edición: marzo de 1971

© 1965

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
Rivadavia 1571/73

Sociedad de Economía Mixta
Fundada por la Universidad de Buenos Aires

Hecho el depósito de ley

IMPRESO EN LA ARGENTINA — PRINTED IN ARGENTINA

INTRODUCCIÓN

En los diez años transcurridos desde la primera publicación de *Lenguaje, verdad y lógica*, he llegado a comprobar que las cuestiones que trata no son, en todo respecto, tan simples como las hace aparecer; pero todavía creo que el punto de vista que expresa es sustancialmente correcto. Siendo, en todo sentido, un libro de juventud, fue escrito con más pasión que la que se permite mostrar la mayoría de los filósofos, por lo menos en sus trabajos publicados, y aun cuando esto contribuyó probablemente a asegurarle un público más vasto del que podría haber tenido en otra forma, pienso ahora que muchas de sus argumentaciones hubieran sido más persuasivas de no haber sido presentadas en forma tan áspera. Sin embargo, me resultaría muy difícil alterar el tono del libro sin volverlo a redactar en gran parte, y el hecho de que, por razones que no dependen enteramente de sus méritos, haya logrado en cierto modo la condición de libro de texto, espero que resulte una justificación suficiente de que vuelva a imprimirse tal como está. Al mismo tiempo, hay un cierto número de puntos que me parecen requerir algunas explicaciones más detalladas, y dedicaré por eso el resto de esta nueva introducción a comentarlos brevemente.

EL PRINCIPIO DE VERIFICACIÓN

Se supone que el principio de verificación proporciona un criterio mediante el cual se puede determinar si una sen-

tencia * es literalmente significativa o no. Una manera sencilla de formularlo sería decir que una sentencia tiene significado literal si, y solo si, la proposición que expresa es analítica o verificable empíricamente. Sin embargo a esto podría objetarse que, si una sentencia no fuera literalmente significativa, no expresaría una proposición¹; pues comúnmente se da por sentado que toda proposición es o verdadera o falsa, y decir que una sentencia expresa lo que es o verdadero o falso equivaldría a decir que es literalmente significativa. Por consiguiente, si el principio de verificación hubiera sido formulado en esta forma, no solo se podría sostener que sería incompleto como criterio de significado, ya que no comprendería el caso de las sentencias que no expresan en absoluto proposición alguna, sino también que sería inútil, en razón de que la pregunta que debería contestar tendría ya que haber sido contestada antes de que se lo pudiese aplicar. Se verá que cuando introduzco el principio en este libro trato de salvar esta dificultad hablando de "proposiciones presuntas" y de proposiciones que una sentencia "pretende expresar"; pero este recurso no es satisfactorio. En efecto, en primer lugar, el uso de palabras como "presuntas" y "pretende" parece llevar a consideraciones psicológicas en las cuales no es mi intención entrar y, en segundo lugar, en el caso de que la "proposición presunta" no fuera ni analítica ni verificable empíricamente, de acuerdo con esta forma de hablar parecería que no hay nada que la sentencia en cuestión pueda propiamente decirse que exprese. Pero, si una sentencia no expresa nada, parece haber una contradicción en decir que lo que expresa es empíricamente inverificable; porque aun si se dictamina, por esa razón, que la sentencia carece de sentido, el referirse a "lo que expresa" todavía parece implicar que algo está expresado.

Ésta, sin embargo, no es más que una dificultad terminológica, y hay varias maneras de resolverla. Una de ellas podría ser aplicar directamente el criterio de verificabilidad a las sen-

* U oración (*sentence*). Se emplea "sentencia" como término técnico, ya utilizado en publicaciones en español. (N. del R.)

¹ Consultar M. LAZEROWITZ, "The Principle of Verifiability", *Mind*, 1937, pp. 372-78.

tencias y eliminar así por completo la referencia a las proposiciones. Por cierto que esto sería contrario al uso corriente, ya que nadie diría normalmente de una sentencia, como opuesta a una proposición, que es susceptible de ser verificada o, incluso, que sea verdadera o falsa; pero podría sostenerse que un alejamiento tal del uso corriente se justifica si se pudiera mostrar que posee alguna ventaja práctica. El hecho es, sin embargo, que la ventaja práctica parece estar del otro lado. Pues si bien es cierto que el uso de la palabra "proposición" no nos permite decir nada que, en principio, no podríamos decir sin ella, llena con todo una importante función: hace posible expresar lo que es válido, no meramente para una sentencia particular, sino para cualquier sentencia a la cual s sea lógicamente equivalente. Si yo afirmo, por ejemplo, que la proposición p se sigue de la proposición q , estoy por cierto afirmando implícitamente que la sentencia inglesa s que expresa p puede deducirse de modo válido de la sentencia inglesa r que expresa q , pero no es eso solo lo que sostengo. Pues, si no me equivoco, se seguirá también que cualquier sentencia equivalente a s , ya sea en inglés o en cualquier otro idioma, puede deducirse válidamente, en el idioma en cuestión, de cualquier sentencia que sea equivalente a r ; y esto es justamente lo que indica mi uso de la palabra "proposición". Es cierto que podríamos tomar la decisión de emplear la palabra "sentencia" en la forma en que empleamos ahora la palabra "proposición", pero esto no conduciría a una mayor claridad, especialmente porque la palabra "sentencia" es de por sí ambigua. Así es que, en caso de repetición, se puede decir o bien que hay dos sentencias diferentes o bien que la misma sentencia ha sido formulada dos veces. Hasta ahora he usado la palabra en este último sentido, pero el otro uso es igualmente legítimo. En cualquiera de las dos formas de uso, una sentencia expresada en inglés hubiera sido considerada como una sentencia distinta de su equivalente francés, pero esto no valdría para el nuevo uso de la palabra "sentencia" que introduciríamos si sustituyéramos "proposición" por "sentencia". En este caso tendríamos que decir, en efecto, que la expresión inglesa y su equivalente francés son formulaciones distintas de una misma

sentencia. Se justificaría, en realidad, que aumentáramos de este modo la ambigüedad de la palabra "sentencia" si con ello salváramos alguna de las dificultades consideradas inherentes al uso de la palabra "proposición"; pero pienso que esto no se puede obtener mediante la mera sustitución de un signo verbal por otro. En consecuencia, concluyo que este uso técnico de la palabra "sentencia", aunque legítimo en sí mismo, se prestaría a confusión sin asegurarnos ninguna ventaja en cambio.

Una segunda manera de salvar nuestra dificultad original sería extender el uso de la palabra "proposición" de manera tal que de todo lo que pudiera con propiedad llamarse sentencia se diría que expresa una proposición, tenga o no la sentencia significado literal. Este proceder sería ventajoso por su simplicidad, pero puede ser blanco de dos objeciones. La primera es que supondría una desviación del uso filosófico corriente, y la segunda que nos obligaría a desechar la regla de que toda proposición ha de considerarse verdadera o falsa. Pues, en efecto, si adoptáramos este nuevo uso, todavía estaríamos en condiciones de decir que todo lo que sea verdadero o falso es una proposición, pero la recíproca ya no sería cierta, porque una proposición no sería ni verdadera ni falsa si estuviera expresada por una sentencia sin significado literal. Por mi parte, yo no creo que estas objeciones sean muy serias, pero lo son quizá lo suficiente como para que resulte aconsejable resolver nuestro problema terminológico de alguna otra forma.

La solución que yo prefiero es introducir un término técnico nuevo, y a este fin usaré la palabra "enunciado" (*statement*), que resulta familiar, aunque tal vez lo emplee en un sentido ligeramente distinto al habitual. Propongo así que se considere que cualquier combinación de palabras gramaticalmente significativa constituye una sentencia (*sentence*), y que toda sentencia en modo indicativo, tenga o no significado literal, expresa un enunciado. Se dirá, además, que dos sentencias cualesquiera que sean recíprocamente traducibles expresan el mismo enunciado. Por otra parte, se reservará la palabra "proposición" (*proposition*) para aquello que expresan las sentencias literalmente significativas. De este modo, la clase

de las proposiciones se convierte, según esta forma de uso, en una subclase de la clase de los enunciados, y una manera de caracterizar el uso del principio de verificación sería decir que proporciona un medio de determinar cuándo una sentencia en modo indicativo expresa una proposición o, en otras palabras, de distinguir los enunciados que pertenecen a la clase de las proposiciones de los que no pertenecen a ella.

Debe advertirse que esta decisión de decir que las sentencias expresan enunciados solo supone la adopción de una convención verbal, y la prueba de ello es que la pregunta "¿Qué expresan las sentencias?", a la cual proporciona una respuesta, no es una pregunta fáctica. Preguntar qué es lo que expresa una sentencia determinada cualquiera puede ser, por cierto, formular una pregunta fáctica; y una forma de contestarla sería presentar otra sentencia que fuera traducción de la primera. Pero, si la pregunta general "¿Qué expresan las sentencias?" ha de interpretarse de modo fáctico, lo único que se puede responder es que, como no se da el caso de que todas las sentencias sean equivalentes, no hay una cosa única que expresen todas ellas. Al mismo tiempo, resulta útil tener un medio de referirse en forma indefinida a "lo que las sentencias expresan" en los casos en que las sentencias mismas no se especifican en particular; y este propósito se logra mediante la introducción de la palabra "enunciado" como término técnico. Por consiguiente, al decir que las sentencias expresan enunciados indicamos cómo hay que entender este término técnico, pero con ello no proporcionamos ninguna información fáctica, en el sentido en que proporcionaríamos una información fáctica si la pregunta a la cual diéramos respuesta fuera empírica. Esto puede parecer, por cierto, demasiado evidente para que valga la pena señalarlo; pero la pregunta "¿Qué expresan las sentencias?" tiene gran analogía con la pregunta "¿Qué significan las sentencias?" y, como he procurado mostrar en otra parte², la pregunta "¿Qué significan las sentencias?" ha sido una fuente de confusión para los filósofos por haberla considerado equivocadamente como fáctica. Decir que

² En *The Foundations of Empirical Knowledge*, pp. 92-104.

las sentencias de indicativo significan proposiciones es por cierto legítimo, como es igualmente legítimo decir que expresan enunciados. Pero lo que hacemos al dar respuestas de este tipo es formular definiciones convencionales, y es importante no confundir estas definiciones convencionales con enunciados concernientes a hechos empíricos.

Volviendo ahora al principio de verificación, podemos, para mayor brevedad, aplicarlo directamente a los enunciados antes que a las sentencias que los expresan, con lo cual podemos darle una nueva formulación diciendo que un enunciado se considerará literalmente significativo si, y solo si, es o bien analítico o bien verificable en forma empírica. Pero, ¿cómo hay que entender en este contexto el término "verificable"? En el primer capítulo de este libro intento responder a esa pregunta, pero tengo que reconocer que mi contestación no es enteramente satisfactoria.

Se verá, para empezar, que distingo entre un sentido "fuerte" y un sentido "débil" del término "verificable", y que explico esta distinción diciendo que "se dice que una proposición es verificable, en el sentido fuerte del término, si, y solo si, su verdad puede establecerse en forma concluyente mediante la experiencia" pero que "es verificable, en el sentido débil, si es posible que la experiencia la haga probable". Y doy luego razones para decidir que es solo el sentido débil del término el que requiere mi principio de verificación. Sin embargo, lo que al parecer no he advertido es que, en la forma en que las formulo, éstas no son dos alternativas genuinas³. En efecto, a continuación prosigo arguyendo que todas las proposiciones empíricas son hipótesis continuamente sujetas a la prueba de experiencias ulteriores; y de ahí no se seguiría tan solo que nunca ha sido establecida en forma concluyente la verdad de ninguna de esas proposiciones, sino que nunca podría quedar establecida; pues por fuerte que sea la prueba en su favor, nunca se podrá llegar a un punto tal que sea imposible oponerle ulteriores experiencias. Pero esto significaría que mi sentido

³ Véase M. LAZEROWITZ, "Strong and Weak Verification", *Mind*, 1939, pp. 202-13.

"fuerte" del término "verificable" no tendría aplicación posible, y en este caso habría sido inútil que calificara de débil al otro sentido de "verificable", porque, según yo mismo había demostrado, ése era el único sentido en el que sería concebible que una proposición pudiera ser verificada.

Si no extraigo ahora esta conclusión es porque he llegado a pensar que existe una clase de proposiciones empíricas de las cuales es lícito decir que pueden verificarse de modo concluyente. Es característico de estas proposiciones, que he llamado "proposiciones básicas" en otra parte⁴, el hecho de que únicamente se refieren al contenido de una sola experiencia, y lo que puede decirse que las verifica en forma concluyente es que se dé la experiencia a la cual se refieren de modo exclusivo. Más aún, ahora debería estar de acuerdo con los que dicen que las proposiciones de este tipo son "incorregibles", suponiendo que lo que se entiende por ello es que es imposible equivocarse a su respecto, excepto en un sentido verbal. En un sentido verbal, en efecto, siempre resulta posible describir equivocadamente la propia experiencia; pero si uno se propone limitarse a consignar lo que se ha experimentado, sin relacionarlo con ninguna otra cosa, no es posible equivocarse fácticamente; y la razón de esto es que no se sostiene nada que pueda ser refutado por un hecho nuevo. Se trata, en resumen, de un caso de "no arriesgar nada, no perder nada". Pero es también un caso de "no arriesgar nada y no ganar nada", ya que por el solo hecho de consignar la experiencia presente de uno no se puede transmitir ninguna información a otra persona ni, claro está, a uno mismo; porque con saber que una proposición básica es verdadera, no se obtiene más conocimiento que el que ya ha proporcionado la experiencia pertinente. Claro está que la construcción verbal empleada para expresar una proposición básica puede entenderse como expresión de algo informativo para otra persona y para uno mismo, pero si se la entiende así ya no expresa una proposición básica. Por esta razón, precisamente, sostengo en el quinto ca-

⁴ "Verification and Experience", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XXXVII; cf. también *The Foundations of Empirical Knowledge*, pp. 80-84.

pítulo de este libro que no podrían existir cosas tales como las proposiciones básicas en el sentido en que empleo ahora este término, porque el peso de mi argumentación recaía en el hecho de que ninguna proposición sintética podía ser puramente ostensiva. Mi razonamiento sobre este punto no era en sí incorrecto, pero creo haberme equivocado en cuanto a su alcance, pues al parecer no advertí que lo que realmente estaba haciendo era sugerir un motivo para negarse a aplicar el término "proposición" a los enunciados que "registraban directamente una experiencia inmediata", y ésta es una cuestión terminológica que no tiene mayor importancia.

Ya sea que se decida o no incluir los enunciados básicos en la clase de las proposiciones empíricas, y admitir así que algunas proposiciones empíricas pueden ser verificadas en forma concluyente, continuará siendo verdad que la gran mayoría de las proposiciones que la gente realmente expresa no son ellas mismas enunciados básicos, ni son deducibles de ningún conjunto finito de enunciados básicos. Por consiguiente, si ha de considerarse seriamente el principio de verificación como un criterio de significado es necesario interpretarlo de manera tal que se admitan enunciados de una verificabilidad no tan fuerte como la que se atribuye a los enunciados básicos. Pero, ¿cómo debe entenderse, entonces, la palabra "verificable"?

Se verá que en este libro comienzo por sugerir que un enunciado es "débilmente" verificable, y por ende significativo, de acuerdo con mi criterio, si "alguna experiencia sensible posible resulta pertinente para la determinación de su verdad o falsedad". Pero, según yo mismo reconozco, esto a su vez requiere interpretación, pues la palabra "pertinente" (*relevant*) es de una desagradable vaguedad. Por eso doy allí una segunda versión de mi principio, que volveré a formular ahora en términos ligeramente diferentes, usando la frase "enunciado observacional", en lugar de "proposición experiencial", para designar un enunciado "que registra una observación real o posible". En esta versión, entonces, el principio dice que un enunciado es verificable, y por consiguiente significativo, si de él, en conjunción con ciertas otras premisas, es posible de-

ducir algún enunciado observacional que no sea deducible de esas otras premisas solamente.

Yo digo que este criterio "parece ser bastante liberal", pero en realidad es demasiado liberal, ya que asigna significado a cualquier enunciado, sea el que fuere. En efecto, dado un enunciado "E" cualquiera y un enunciado observacional "O", "O" se sigue de "E" y de "si E entonces O" sin seguirse de "si E entonces O" solo. Por ejemplo, de la conjunción de los enunciados "el Absoluto es perezoso" y "si el Absoluto es perezoso, esto es blanco", se deduce el enunciado de observación "esto es blanco", y como "esto es blanco" no se deduce de ninguna de estas premisas consideradas por separado, ambas satisfacen mi criterio de significado. Lo que es más, esto valdría para cualquier otro sinsentido que a uno se le ocurriera como ejemplo, en lugar de "el Absoluto es perezoso", con la sola condición de que tuviera la forma gramatical de una sentencia de indicativo. Pero un criterio de significado que permite tal liberalidad es evidentemente inaceptable.⁵

Puede señalarse que la misma objeción se aplica a la propuesta según la cual debiéramos adoptar como criterio la posibilidad de falsificación. En efecto, dado cualquier enunciado "E" y cualquier enunciado observacional "O", "O" será incompatible con la conjunción de "E" y "si E entonces no O". Podríamos por cierto salvar la dificultad, en ambos casos, omitiendo la cláusula referente a las otras premisas. Pero como esto implicaría excluir de la clase de las proposiciones empíricas a todas las proposiciones, habríamos evitado que nuestros criterios fueran demasiado liberales solo al precio de hacerlos demasiado estrictos.

Otra dificultad que pasé por alto en mi primitivo intento de formular el principio de verificación es el hecho de que la mayoría de las proposiciones empíricas son, en cierto grado, vagas. Por eso, como he hecho notar en otra parte⁶, para verificar un enunciado acerca de una cosa material nunca se requiere que se dé precisamente este o aquel contenido sen-

⁵ Véase I. BERLIN, "Verifiability in Principle", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XXXIX.

⁶ *The Foundations of Empirical Knowledge*, pp. 240-241.

sible, sino tan solo que se dé alguno de los contenidos sensibles que caen dentro de un dominio bastante indefinido. Es cierto que ponemos a prueba cualquiera de estos enunciados haciendo observaciones que consisten en el hecho de que se den determinados contenidos sensibles, pero por cada prueba que realizamos efectivamente hay siempre una cantidad indefinida de otras pruebas, hasta cierto punto diferentes, ya sea en cuanto a sus condiciones o sus resultados, y que hubieran servido para igual finalidad. Lo cual significa que no existe nunca una serie de enunciados observacionales de los cuales pueda decirse con verdad que son ellos precisamente los que se deducen de cualquier enunciado dado relativo a una cosa material.

Sin embargo, solo porque se da algún contenido sensible y, consiguientemente, por la verdad de algún enunciado observacional, se verifican de hecho todos los enunciados sobre cosas materiales; y de esto se sigue que todo enunciado significativo referente a una cosa material puede representarse como si de él se dedujera una disyunción de enunciados observacionales, aunque los términos de esta disyunción, por ser infinitos, no pueden enumerarse en detalle. Por consiguiente, no creo que debamos preocuparnos por la dificultad relativa a la vaguedad, siempre que se entienda que cuando hablamos de la "deducción" * de enunciados observacionales lo que consideramos que puede deducirse de las premisas en cuestión no es ningún enunciado observacional en particular sino solo uno u otro de un conjunto de tales enunciados, donde la característica que define el conjunto es que todos sus miembros se refieren a los contenidos sensibles que entran en un dominio determinable.

Queda la objeción, más seria, de que mi criterio, tal como está, asigna significado a cualquier enunciado de indicativo, sea el que fuere. Para responder a esta objeción, lo corregiré de la manera siguiente. Propongo que se diga que un enunciado es directamente verificable si es él mismo un enunciado de observación, o si es tal que de su conjunción con uno o más enunciados observacionales se deduzca por lo menos un enunciado observacional que no sea deducible de esas otras premi-

* *Entailment*. (N. del R.)

sas solas; y propongo decir que un enunciado es indirectamente verificable si satisface las siguientes condiciones: primero, que de su conjunción con ciertas otras premisas se deduzcan uno o más enunciados directamente verificables que no sean deducibles de esas otras premisas solas; y, en segundo lugar, que esas otras premisas no incluyan ningún enunciado que no sea analítico, o verificable directamente, o susceptible de que se lo establezca de modo independiente como indirectamente verificable. Y ahora puedo reformular el principio de verificación diciendo que requiere que un enunciado literalmente significativo, no analítico, debe ser directa o indirectamente verificable, en el sentido precedente.

Puede repararse en que al exponer las condiciones según las cuales un enunciado ha de considerarse indirectamente verificable, he introducido en forma explícita la estipulación de que las "otras premisas" pueden incluir enunciados analíticos. La razón que tengo para hacer esto es que de ese modo me propongo tener en cuenta el caso de las teorías científicas formuladas en términos que por sí mismos no designan nada observable. Porque si bien puede parecer que los enunciados que contienen estos términos no describen nada que nadie pueda observar jamás, es posible proporcionar un "diccionario" por medio del cual se los puede transformar en enunciados verificables; y los enunciados que constituyen el diccionario pueden considerarse como analíticos. Si no fuera así, no habría nada que elegir entre tales teorías científicas y aquellas teorías que debo rechazar por ser metafísicas; pero yo considero característico del metafísico, en el sentido algo peyorativo que asigno al término, no solo el hecho de que sus enunciados no describen nada susceptible, siquiera en principio, de ser observado, sino también el hecho de que no se da ningún diccionario por medio del cual se los pueda transformar en enunciados directa o indirectamente verificables.

Los enunciados metafísicos, en el sentido que yo doy al término, quedan excluidos también por el principio empirista más antiguo de que ningún enunciado es literalmente significativo si no describe lo que puede ser experimentado, donde el criterio de lo que puede ser experimentado es el de que debe

ser algo de la misma especie de lo que ha sido experimentado de hecho⁷. Pero, además de su falta de precisión, este principio empírico, a mi modo de ver, tiene el defecto de imponer una condición demasiado rigurosa en cuanto a la forma de las teorías científicas, pues parecería implicar que es ilegítimo introducir cualquier término que no designe él mismo algo observable. En cambio, el principio de verificación es más liberal a este respecto, como he tratado de mostrar, y en vista del uso que realmente se hace de las teorías científicas que el otro principio descartaría, creo que es preferible el criterio más liberal.

Mis críticos han supuesto a veces que yo considero que el principio de verificación implica que ningún enunciado puede servir de elemento de prueba para otro a menos que sea parte de su significado; pero no es así. Para tomar un ejemplo sencillo, el enunciado que dice que tengo sangre en la chaqueta puede confirmar en ciertas circunstancias la hipótesis de que yo he cometido un crimen, pero que yo deba tener sangre en mi chaqueta no es parte del significado del enunciado en que se afirma que he cometido un crimen, ni, a mi entender, el principio de verificación implica que sea así. Pues un enunciado puede servir de elemento de prueba para otro, y sin embargo no expresar él mismo una condición necesaria de la verdad de ese otro enunciado, ni pertenecer a ningún conjunto de enunciados que determine un dominio (*range*) dentro del cual quede incluida esa condición necesaria; y solo en estos casos lleva el principio de verificación a la conclusión de que

⁷ Cf. BERTRAND RUSSELL, *The Problems of Philosophy* [*Los problemas de la filosofía*: hay trad. esp.], pág. 91.

"Toda proposición que podemos entender debe estar compuesta en su totalidad de constituyentes conocidos por nosotros". Y esto es lo que piensa el profesor W. T. Stace, si le entiendo correctamente, cuando habla de un "Principio de las especies observables". Véase su "Positivism", *Mind*, 1944. Stace sostiene que el principio de verificación descansa sobre el principio de las especies observables, pero esto es un error. Es cierto que todo enunciado que sea admitido como significativo por el principio de las especies observables también es admitido como significativo por el principio de verificación, pero la recíproca no es válida.

uno de los enunciados es parte del significado del otro. Así, del hecho de que solo al efectuar alguna observación puede verificarse directamente un enunciado relativo a una cosa material, se sigue, de acuerdo con el principio de verificación, que cada enunciado de este tipo contiene algún enunciado de observación como parte de su significado. Y se sigue también que aunque el carácter de generalidad de los enunciados relativos a cosas materiales pueda impedir que una serie finita de enunciados observacionales agote su sentido, no contienen nada como parte de su significado que no pueda ser representado como un enunciado de observación; pero puede haber muchos otros enunciados observacionales que sean pertinentes para su verdad o falsedad y no formen en absoluto parte de su significado. Asimismo, una persona que afirma la existencia de una deidad puede tratar de apoyar su afirmación recurriendo a los hechos de la experiencia religiosa; pero de esto no se sigue que el significado fáctico de su enunciado esté contenido completamente en las proposiciones por medio de las cuales se describen esas experiencias religiosas. Podría, en efecto, haber otros hechos empíricos que él considerara también pertinentes; y tal vez se pueda pensar que las descripciones de estos otros hechos empíricos contienen el significado fáctico del enunciado que ha formulado con mayor propiedad que las descripciones de las experiencias religiosas. Al mismo tiempo, si se acepta el principio de verificación, debe sostenerse que el enunciado que lo expresa no tiene otro significado fáctico fuera del contenido en algunas, por lo menos, de las proposiciones empíricas pertinentes, y que si se lo interpreta de manera tal que ninguna experiencia posible podría llegar a verificarlo, no tiene entonces ningún significado en absoluto.

Al proponer el principio de verificación como criterio de significado, no se me escapa el hecho de que la palabra "significado" se usa comúnmente en una gran variedad de sentidos, y no quiero negar que en algunos de estos sentidos pueda decirse con corrección que un enunciado es significativo aunque no sea analítico ni verificable en forma empírica. Yo tendría que haber sostenido, sin embargo, que hay por lo menos un uso adecuado de la palabra "significado" según el cual sería

incorrecto decir que un enunciado es significativo a menos que satisfaga el principio de verificación; y, quizá tendenciosamente, he empleado la expresión "significado literal" para distinguir este uso de los otros, mientras he aplicado la expresión "significado fáctico" al caso de los enunciados que satisfacen mi criterio sin ser analíticos. Más aún, sugiero que solo si un enunciado es literalmente significativo, en este sentido, se lo puede llamar con propiedad verdadero o falso. De ahí que si bien quiero que el principio de verificación no se considere como una hipótesis empírica⁸, sino como una definición, no se supone que sea completamente arbitrario. El que quiera puede adoptar, por cierto, un criterio de significado diferente y ofrecer de ese modo otra definición como alternativa, que puede corresponder muy bien a una de las maneras usuales de emplear el término "significado". Y si un enunciado satisface un criterio de ese tipo, habrá, sin duda, algún uso correcto de la palabra "entender" de acuerdo con el cual dicho enunciado sería susceptible de ser entendido. Sin embargo, pienso que a menos que satisfaga el principio de verificación no podría ser entendido, en el sentido en el que se entienden, habitualmente, tanto las hipótesis científicas como los enunciados de sentido común. Pero debo confesar que ahora me parece poco probable que ningún metafísico ceda ante una pretensión de esta índole; y aunque todavía defendería el uso del criterio de verificabilidad como principio metodológico, comprendo que para eliminar efectivamente la metafísica es necesario respaldarlo con análisis detallados de argumentos metafísicos específicos.

EL "A PRIORI"

Al decir que la certeza de las proposiciones *a priori* depende del hecho de que son tautologías, utilizo el término "tautología" de manera tal que puede llamarse tautología a

⁸ Tanto el doctor A. C. EWING, "Meaninglessness", *Mind*, 1937, pp. 347-364, como STACE, *op. cit.*, lo consideran como una hipótesis empírica.

una proposición si es analítica; y afirmo que una proposición es analítica si es verdadera únicamente en virtud del significado de los símbolos que la componen y en consecuencia no puede ser confirmada ni refutada por ningún hecho de experiencia. Se ha sugerido⁹, es cierto, que el modo como trato las proposiciones *a priori* hace de ellas una subclase de las proposiciones empíricas, pues a veces parece que yo diera a entender que aquéllas describen la manera en que se usan ciertos símbolos, y sin duda es un hecho empírico que la gente usa los símbolos en las formas en que lo hace. Pero no es ésa la posición que quiero sostener, ni creo tampoco que estoy obligado a adoptarla. Porque, aunque afirmo que la validez de las proposiciones *a priori* depende de ciertos hechos relativos al modo de usar las palabras, no considero que esto equivalga a decir que aquéllas describen esos hechos en el sentido en que las proposiciones empíricas pueden describir los hechos que las verifican; y en realidad sostengo que en ese sentido no describen absolutamente ningún hecho. Al mismo tiempo admito que la utilidad de las proposiciones *a priori* se funda tanto en el hecho empírico de que ciertos símbolos se usan de cierta manera, como en el hecho empírico de que dichos símbolos se aplican a nuestra experiencia, y en el capítulo cuarto de este libro procuro mostrar por qué ocurre eso.

Así como es un error identificar las proposiciones *a priori* con las proposiciones empíricas acerca del lenguaje, también considero hoy que es un error decir que ellas mismas son reglas lingüísticas¹⁰. Porque además del hecho de que de ellas se puede decir con propiedad que son verdaderas, lo que no sucede con las reglas lingüísticas, se distinguen también por ser necesarias, mientras las reglas lingüísticas, en cambio, son arbitrarias. Al mismo tiempo, si son necesarias ello se debe

⁹ Por ejemplo por el profesor C. D. BROAD, "Are there Synthetic *a priori* Truths", *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, 1940, vol. XV.

¹⁰ Esto contradice lo que dije en mi contribución a un simposio sobre "Truth by Convention", *Analysis*, vol. 4, nos. 2 y 3; cf. también NORMAN MALCOLM, "Are Necessary Propositions really Verbal", *Mind*, 1940, pp. 189-203.

tan solo a que se dan por supuestas las reglas lingüísticas pertinentes. Así, por ejemplo, es un hecho contingente y empírico que la palabra "anterior" se use en nuestro idioma para significar anterior, y es una regla de lenguaje arbitraria, aunque conveniente, que las palabras que designan relaciones temporales se usen transitivamente; pero, dada esta regla, la proposición que dice que, si A es anterior a B y B anterior a C, A es anterior a C, se torna una verdad necesaria. En forma similar, en el sistema de lógica de Russell y Whitehead es un hecho contingente y empírico que al signo " $\supset$ " se le haya dado el significado que tiene, y las reglas que gobiernan el uso de este signo son convenciones, que por sí mismas no son ni verdaderas ni falsas; pero dadas estas reglas la proposición *a priori* " $q \supset p \supset q$ " es necesariamente verdadera. Por ser *a priori*, esta proposición no da ninguna información en el sentido corriente en que se puede decir que una proposición empírica proporciona información, ni prescribe por sí misma cómo ha de usarse la constante lógica " $\supset$ ". Lo que hace es aclarar el uso correcto de esta constante lógica, y es en este sentido que es informativa.

Un argumento que se ha aducido contra la doctrina de que las proposiciones *a priori* de la forma "de p se sigue q " (" p entails q ") son analíticas es que es posible que una proposición se siga de otra sin que ésta la contenga como parte de su significado, porque se supone que ello no sería posible si la concepción analítica de la relación de deducibilidad (*entailment*) fuera correcta.¹¹ Pero la respuesta a esto es que la cuestión de si una proposición es parte del significado de otra es ambigua. Si se dice, por ejemplo, como creo que haría la mayoría de los que formulan esta objeción, que q no es parte del significado de p si es posible entender p sin pensar en q , entonces evidentemente una proposición puede seguirse de otra sin estar contenida en ella como parte de su signifi-

¹¹ Véase A. C. EWING, "The Linguistic Theory of *a priori* Propositions", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1940; cf. también Profesor G. E. MOORE, "A Reply to My Critics", *The Philosophy of G. E. Moore*, pp. 575-6, y la reseña del Profesor E. NAGEL de *The Philosophy of G. E. Moore*, *Mind*, 1944, p. 64.

cado; porque difícilmente puede sostenerse que todo el que considere un conjunto dado de proposiciones debe tener inmediata conciencia de todo lo que de ellas se deduce. Con esto, de todos modos, se señala algo a lo cual, creo, nadie que sostenga la concepción analítica de la relación de deductibilidad quisiera oponerse; porque es generalmente aceptado que el razonamiento deductivo puede llevar a conclusiones nuevas en el sentido de que uno no las había aprehendido con anterioridad. Pero, si los que dicen que las proposiciones de la forma "de p se sigue q " son analíticas admiten eso, ¿cómo pueden decir también que si de p se deduce q el significado de q está contenido en el de p ? La respuesta es que ellos utilizan un criterio de significado, sea el principio de verificación u otro, del cual se sigue que cuando de una proposición se deduce otra el significado de la segunda está contenido en el de la primera. En otras palabras, determinan el significado de una proposición considerando lo que se sigue de ella, lo cual es, a mi modo de ver, un procedimiento perfectamente legítimo.¹² Si se adopta este procedimiento, la proposición que dice que si q se deduce de p el significado de q está contenido en el de p se torna a su vez analítica, y por lo tanto no puede ser refutada por ninguno de los hechos psicológicos en que se basan quienes critican esa tesis. Al mismo tiempo se puede objetar con razón que dicha tesis no nos da mucha información acerca de la naturaleza de la relación de deducción, pues aunque nos autoriza a decir que las consecuencias lógicas de una proposición explican su significado, esto solo es así porque se entiende que el significado de una proposición se basa en lo que se deduce de ella.

PROPOSICIONES SOBRE EL PASADO Y SOBRE OTRAS MENTES

Al decir que las proposiciones sobre el pasado son "reglas para la predicción de aquellas experiencias 'históricas' que se dice comúnmente que las verifican" parece que yo quisiera

¹² Cf. NORMAN MALCOLM, "The Nature of Entailment", *Mind*, 1940, pp. 333-47.

dar a entender que de algún modo pueden traducirse mediante proposiciones acerca de experiencias presentes o futuras. Pero esto es sin duda incorrecto. Los enunciados acerca del pasado pueden ser susceptibles de verificación en el sentido de que, cuando se los pone en conjunción con otras premisas de un tipo apropiado, de aquéllos pueden deducirse enunciados de observación que no se siguen de estas otras premisas solas; pero no creo que la verdad de ningún enunciado acerca del pasado requiera como condición necesaria la verdad de ningún enunciado que se refiera al presente o al futuro. Esto no significa sin embargo que las proposiciones relativas al pasado no puedan analizarse en términos fenoménicos, porque se puede considerar que de ellas se deduce que, si se hubiesen cumplido determinadas condiciones, habrían tenido lugar determinadas observaciones. Pero el inconveniente es que estas condiciones no se pueden cumplir nunca, porque requieren que el observador ocupe una posición temporal que, *ex hypothesi*, no puede ocupar. Esta dificultad, sin embargo, no constituye una peculiaridad de las proposiciones acerca del pasado porque en el caso de los condicionales no cumplidos acerca del presente ocurre también que sus prótasis no pueden satisfacerse de hecho, ya que requieren que el observador ocupe una posición especial diferente de la que realmente ocupa. Pero, como he observado en otra parte¹³, así como es un hecho contingente que una persona ocupe en un momento dado una determinada posición en el espacio, también es un hecho contingente que dicha persona esté viviendo en determinado tiempo. Y de esto concluyo que si se justifica que digamos que acontecimientos lejanos en el espacio son, en principio, observables, lo mismo puede decirse de los acontecimientos que están situados en el pasado.

En cuanto a las experiencias ajenas, confieso que no estoy seguro de que la explicación proporcionada en este libro sea correcta; pero tampoco estoy convencido de que no lo sea. En otro trabajo he sostenido que, como es un hecho contingente

¹³ *The Foundations of Empirical Knowledge*, pág. 167; cf. también G. RYLE, "Unverifiability by Me", *Analysis*, vol. 4, nº 1.

que una experiencia pertenezca a la serie que constituye una persona determinada y no a otra serie que constituye otra persona, hay un sentido en que "no es lógicamente inconcebible que yo pueda tener una experiencia que pertenezca de hecho a otra persona"; y de esto infería que, después de todo, el uso del "argumento por analogía" podría resultar justificado¹⁴. Pero más recientemente he llegado a pensar que este razonamiento es muy dudoso. Pues si bien es posible imaginar circunstancias en que podríamos haber juzgado conveniente decir que dos personas distintas tenían la misma experiencia, el hecho es que, de acuerdo con nuestro uso actual, constituye una proposición necesaria la afirmación de que no la tienen; y siendo así, me temo que el argumento por analogía sigue expuesto a las objeciones que contra él se han aducido en este libro. En consecuencia, me inclino a volver a una interpretación "conductista" de las proposiciones sobre las experiencias de otras personas. Pero confieso que tal interpretación tiene un aspecto de paradoja que me impide estar completamente seguro de que sea verdadera¹⁵.

LA TEORÍA EMOTIVA DE LOS VALORES

La teoría emotiva de los valores, que se desarrolla en el capítulo sexto de este libro, ha provocado una gran cantidad de críticas; pero observo que estas críticas están dirigidas con mayor frecuencia contra los principios positivistas de los cuales se ha supuesto que depende, que contra la teoría misma¹⁶. Ahora bien, no niego que al presentar esta teoría me interesaba afirmar la coherencia general de mi posición; pero no es la única teoría ética que hubiera satisfecho este requisito, ni implica realmente ninguno de los enunciados no éticos que

¹⁴ *The Foundations of Empirical Knowledge*, pp. 168-70.

¹⁵ Mi confianza en ello ha aumentado en cierta medida por la interesante serie de artículos de JOHN WISDOM sobre "Other Minds", *Mind*, 1940-3. Pero no estoy seguro de que éste sea el efecto que él se proponía producir.

¹⁶ Cf. Sir W. DAVID ROSS, *The Foundations of Ethics*, pp 30-41.

forman el resto de mi argumentación. Por consiguiente, aunque se lograra demostrar que estos otros enunciados no son válidos, ello no constituiría por sí solo una refutación del análisis emotivo de los juicios éticos; y por mi parte creo que este análisis es válido por sí mismo.

Una vez dicho esto, debo reconocer que la teoría se presenta aquí en forma muy sumaria, y que es necesario reforzarla con un análisis de ejemplos de juicios éticos más detallados que el que intenté hacer¹⁷. Así, entre otras cosas, yo no logré dejar bien en claro que los objetos comunes de aprobación o desaprobación moral no son tanto acciones particulares cuanto clases de acciones, con lo cual quiero decir que si una acción se clasifica como justa o equivocada, buena o mala, según el caso, es porque se la piensa como una acción de cierto tipo. Y este punto me parece importante, porque creo que lo que aparenta ser un juicio ético es muy a menudo una clasificación fáctica de una acción como perteneciente a alguna clase de acciones que suscita habitualmente determinada actitud moral en quien habla. Así, cuando un utilitarista convencido dice que una acción es justa, puede querer significar simplemente que tiende a promover la felicidad general, —o más probablemente, que es el tipo de acción que tiende a promover la felicidad general—, y en ese caso la validez de su afirmación se convierte en una cuestión empírica. En forma similar, una persona cuyas opiniones éticas se fundan en sus convicciones religiosas puede querer decir realmente, al llamar buena o mala a una acción, que es el tipo de acción que prescribe o prohíbe alguna autoridad eclesiástica; y esto también se puede verificar empíricamente. Ahora bien, en estos casos las palabras por medio de las cuales se expresa el enunciado

¹⁷ Entiendo que esta deficiencia ha sido remediada por C. L. STEVENSON en su libro *Ethics and Language*, pero el libro ha sido publicado en América y todavía no he podido conseguirlo. Hay una reseña de AUSTIN DUNCAN-JONES en *Mind*, octubre de 1945, y una buena indicación del tipo de argumentación de Stevenson puede encontrarse en sus artículos "The Emotive Meaning of Ethical Terms", *Mind*, 1937, "Ethical Judgements and Avoidability", *Mind*, 1938, y "Persuasive Definitions", *Mind*, 1938.

fáctico son las mismas que se usarían para expresar un enunciado normativo; lo cual puede explicar, hasta cierto punto, por qué enunciados que se reconocen como normativos se consideran a menudo, sin embargo, como fácticos. Además, un gran número de enunciados éticos contiene, como elemento fáctico, alguna descripción de la acción o situación a la cual se está aplicando el término ético en cuestión. Pero aunque puede haber cierto número de casos en que este término ético debe entenderse a su vez como descriptivo, no creo que sea siempre así. Creo que hay muchos enunciados en que un término ético se usa en forma puramente normativa, y la teoría emotiva de la ética se quiere aplicar a enunciados de esta clase.

A la objeción de que si la teoría emotiva fuera correcta sería imposible que una persona contradijera a otra en una cuestión de valor, se responde en este libro diciendo que las que parecen ser disputas sobre cuestiones de valor son realmente disputas sobre cuestiones de hecho. Pero yo hubiera debido aclarar que de esto no se sigue que dos personas no puedan disentir de modo significativo acerca de una cuestión de valores, o que sea inútil que traten de convencerse mutuamente. Pues, en efecto, el examen de cualquier disputa sobre una cuestión de gustos enseñará que puede haber desacuerdo sin contradicción formal, y que para modificar las opiniones de otra persona, en el sentido de lograr que cambie de actitud, no es necesario contradecir nada de lo que afirma. Así, si se desea influir en otra persona, de modo que sus sentimientos sobre una cuestión determinada lleguen a coincidir con los de uno mismo, hay varias maneras de proceder. Se puede, por ejemplo, hacerle notar ciertos hechos que suponemos no ha tenido en cuenta; y, como ya he advertido, creo que mucho de lo que pasa por discusión ética es un proceder de este tipo. No obstante, también es posible influir en otras personas mediante un lenguaje emotivo, adecuadamente elegido; y esto constituye la justificación práctica del uso de expresiones normativas de valor. Al mismo tiempo, debe admitirse que si la otra persona persiste en mantener su actitud contraria, sin discutir sin embargo ninguno de los hechos pertinentes, se llega a un punto en el cual la discusión no puede seguir adelante.

Y en este caso no tiene sentido preguntar cuál de las opiniones en conflicto es verdadera, pues, como la expresión de un juicio de valor no es una proposición, no se plantea aquí la cuestión de la verdad o falsedad.

LA NATURALEZA DEL ANÁLISIS FILOSÓFICO

Al mencionar la teoría de las descripciones de Bertrand Russell como un ejemplo de análisis filosófico cometí, lamentablemente, un error en mi exposición de la teoría. En efecto, habiendo tomado el conocido ejemplo de "El autor de *Waverley* era escocés", dije que era equivalente a: "Una persona, y solo una persona, escribió *Waverley*, y esa persona era escocesa". Pero, como hizo notar la profesora Stebbing en su reseña de este libro, "si la palabra 'esa' está usada en forma referencial, entonces 'esa persona era escocesa' equivale a todo el original", y si está usada demostrativamente, entonces la expresión definidora "no es una traducción del original"¹⁸. La versión que da a veces el mismo Russell¹⁹ es que "El autor de *Waverley* era escocés" equivale a una conjunción de las tres proposiciones siguientes: "Por lo menos una persona escribió *Waverley*", "A lo sumo una persona escribió *Waverley*", y "Quienquiera escribió *Waverley* era escocés". Sin embargo, el profesor Moore señaló²⁰ que si las palabras "Quienquiera escribió *Waverley*" se entienden "en la forma más natural", la primera de esas proposiciones es superflua, pues sostiene que parte de lo que se quería significar de ordinario al decir que quienquiera escribió *Waverley* era escocés es que alguien en efecto escribió *Waverley*. Moore sugiere, en consecuencia, que la proposición que Russell quería expresar con las palabras

¹⁸ *Mind*, 1936, p. 358.

¹⁹ Por ejemplo en su *Introduction to Mathematical Philosophy*, pp. 172-80 [trad. esp.: *Introducción a la filosofía matemática*, Buenos Aires, Losada, 1945; también en *Obras Escogidas*, Madrid, Aguilar, 1956].

²⁰ En un artículo sobre "Russell's Theory of Descriptions", *The Philosophy of Bertrand Russell*, véase especialmente pp. 179-89.

"quienquiera escribió *Waverley* era escocés" es "una proposición que se puede expresar más claramente con las palabras 'Nunca hubo una persona que escribió *Waverley* y que no fuera escocesa'". Aun así, Moore no cree que la traducción propuesta sea correcta, pues aduce que decir que alguien es el autor de una obra no implica decir que él la escribió, porque si él la hubiera redactado sin ponerla materialmente por escrito se lo podría llamar aun, con propiedad, su autor. Russell ha replicado a esta objeción expresando que era "la inevitable vaguedad y ambigüedad de todo lenguaje usado para fines cotidianos" lo que lo había llevado a emplear un lenguaje simbólico artificial en los *Principia Mathematica* y que toda su teoría de las descripciones consiste en las definiciones dadas en *Principia Mathematica*²¹. Sin embargo, creo que al decir esto Russell es injusto consigo mismo, ya que a mi parecer, uno de los grandes méritos de su teoría de las descripciones es que arroja luz sobre el uso de una determinada clase de expresiones del habla corriente, cosa que tiene importancia filosófica. En efecto, al poner de manifiesto que expresiones como "el actual rey de Francia" no funcionan como nombres, la teoría revela la falacia que ha llevado a los filósofos a creer en "entidades subsistentes". Por eso, aunque resulta desafortunado que el ejemplo que se elige más a menudo para ilustrar la teoría contenga una ligera inexactitud, no creo que esto afecte seriamente su valor, incluso con respecto a su aplicación al lenguaje cotidiano. Como señalo en este libro, en efecto, el análisis de "El autor de *Waverley* era escocés" no tenía por objeto precisamente lograr una traducción exacta de esta sentencia en particular, sino elucidar el uso de toda una clase de expresiones, de la cual "el autor de *Waverley*" es tan solo un ejemplo típico.

Un error más serio que mi mala interpretación de "El autor de *Waverley* era escocés" fue mi afirmación de que el análisis filosófico consistía principalmente en proporcionar "definiciones en el uso". Es cierto que lo que yo describo

²¹ "Reply to Criticisms", *The Philosophy of Bertrand Russell*, p. 690.

como análisis filosófico consiste en gran medida en exhibir la relación entre diferentes tipos de proposiciones²²; pero los casos en que este procedimiento da realmente por resultado un conjunto de definiciones constituyen la excepción antes que la regla. Podría pensarse, por ejemplo, que la solución del problema de mostrar cómo se relacionan los enunciados sobre cosas materiales con los enunciados de observación, en lo cual consiste en sustancia el problema tradicional de la percepción, requiere que se indique un método para traducir los enunciados sobre cosas materiales por enunciados observacionales, y proporcionar de este modo lo que podría considerarse como una definición de una cosa material. Pero, de hecho, esto es imposible, pues, como ya he hecho notar, ningún conjunto finito de enunciados observacionales equivale jamás a un enunciado sobre una cosa material. Lo que se puede hacer, sin embargo, es construir un esquema que muestre qué tipo de relaciones entre contenidos sensibles deben darse para que sea verdad, en cualquier caso dado, que existe una cosa material; y si bien no puede decirse que este procedimiento proporcione estrictamente una definición, tiene por cierto el efecto de mostrar cómo se relacionan entre sí esos dos tipos de enunciados²³. De manera similar, en el campo de la filosofía política probablemente no se pueda traducir los enunciados de nivel político a enunciados acerca de personas individuales; pues, aunque lo que se dice de un Estado, por ejemplo, ha de ser verificado únicamente por el comportamiento de ciertos individuos, un enunciado de esa índole es por lo general indefinido, en forma tal que impide que ningún conjunto particular de enunciados referentes al comportamiento de individuos sea exactamente equivalente a él. Pero también en este caso es posible indicar qué tipos de relaciones deben darse entre personas individuales para que los enunciados políticos de que se trata sean verdaderos: por eso, aunque no se obtengan verdaderas definicio-

²² G. RYLE, *Philosophical Arguments*, Clase inaugural dictada en la Universidad de Oxford, 1945.

²³ Véase *The Foundations of Empirical Knowledge*, pp. 243-63; y R. B. BRAITHWAITE, "Propositions about Material Objects", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XXXVIII.

nes, el significado de los enunciados políticos resulta apropiadamente esclarecido.

En casos así se llega en verdad a algo que se acerca a una definición en el uso; pero hay otros casos de análisis filosófico en los que ni se da ni se busca nada que se aproxime siquiera a una definición. Así, por ejemplo, cuando el profesor Moore sugiere que decir que "la existencia no es un predicado" puede ser una manera de decir que "hay una diferencia muy importante entre la forma en que se usa 'existen' en una sentencia como 'Los tigres mansos existen', y la forma en que se usa 'braman' en 'Los tigres mansos braman'", no desarrolla su afirmación dando reglas para la traducción de un conjunto de sentencias por otro. Lo que hace es advertir que tiene sentido decir "Todos los tigres mansos braman" o "La mayoría de los tigres mansos braman", pero sería un sinsentido decir "Todos los tigres mansos existen" o "La mayoría de los tigres mansos existen"²⁴. Ésta puede parecer una observación algo trivial, pero de hecho resulta filosóficamente esclarecedora. Pues es precisamente la suposición de que la existencia es un predicado lo que da plausibilidad al "argumento ontológico"; y el argumento ontológico se considera como una demostración de la existencia de un Dios. Por consiguiente, señalando una peculiaridad en el uso del término "existir" Moore nos ayuda a evitar una seria falacia; de modo que aunque su procedimiento es diferente del que sigue Russell en su teoría de las descripciones, tiende a lograr igual finalidad filosófica²⁵.

Yo afirmo en este libro que no es de incumbencia de la filosofía justificar nuestras creencias científicas o de sentido

²⁴ G. E. MOORE, "Is existence a Predicate?" *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, 1936. He usado el mismo ejemplo en mi artículo sobre "Does Philosophy analyse Common Sense?", simposio con A. E. DUNCAN-JONES, *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, 1937.

²⁵ No quiero significar que al mismo Moore le interesara solamente, o siquiera como cosa principal, refutar el argumento ontológico. Pero creo que su razonamiento logra hacerlo, en efecto, aunque no sea lo único que consigue. Del mismo modo, la "teoría de las descripciones" de Russell tiene otros usos además del de liberarnos de las "entidades subsistentes".

común, pues su validez es asunto de carácter empírico que no se puede decidir mediante procedimientos *a priori*. Pero la cuestión de qué es lo que constituye dicha justificación es filosófica, como lo muestra la existencia del "problema de la inducción". Tampoco en este caso se requiere necesariamente una definición. En efecto, aunque creo que los problemas vinculados con la inducción pueden reducirse a la cuestión de qué es lo que se quiere decir cuando se afirma que una proposición constituye un buen elemento de prueba (*evidence*) para otra, dudo que la manera de resolverla sea construir una definición formal de "elemento de prueba". Lo que hace falta ante todo, según pienso, es un análisis del método científico, y aunque podría ser posible expresar los resultados de este análisis en forma de definiciones, ello no representaría un logro de importancia primordial. Y puedo agregar aquí que la reducción de la filosofía al análisis no es necesariamente incompatible con la opinión de que su función es la de poner en claro "los presupuestos de la ciencia". Pues si hay tales presupuestos seguramente se puede demostrar que están implicados lógicamente en las aplicaciones del método científico o en el uso de ciertos términos científicos.

Los positivistas de la escuela de Viena solían decir que la filosofía no tiene por función ofrecer un conjunto especial de proposiciones "filosóficas" sino de esclarecer otras proposiciones, y esta afirmación, cuando menos, posee el mérito de dejar establecido que la filosofía no es una fuente de verdad especulativa. Hoy pienso, sin embargo, que es incorrecto decir que no existen proposiciones filosóficas, ya que las proposiciones expresadas en un libro como éste, sean verdaderas o falsas, están incluidas ciertamente en una categoría especial; y como constituyen el tipo de proposiciones que afirman o niegan los filósofos, no veo por qué no se las habría de llamar filosóficas. Decir que, en algún sentido, son proposiciones relativas al uso de las palabras creo que es correcto, pero también inadecuado; porque sin duda no todos los enunciados que se refieren al uso de las palabras son filosóficos²⁶. También

²⁶ Véase "Does Philosophy analyse Common Sense?" y el artículo de DUNCAN-JONES sobre el mismo tema en *Supplementary Pro-*

un lexicógrafo, por ejemplo, procura dar información sobre el uso de las palabras, pero, como he tratado de señalar, el filósofo difiere de él porque no se ocupa del uso de expresiones particulares, sino de clases de expresiones; y mientras las proposiciones del lexicógrafo son empíricas, las proposiciones filosóficas, si son verdaderas, por lo general son analíticas²⁷. Por lo demás, no puedo hallar mejor manera de explicar mi concepto de la filosofía que remitiéndome a ejemplos; y el contenido de este libro constituye uno de tales ejemplos.

A. J. AYER

ceedings of the Aristotelian Society, 1937; cf. también JOHN WISDOM, "Metaphysics and Verification", *Mind*, 1938, y "Philosophy, Anxiety and Novelty", *Mind*, 1944.

²⁷ He utilizado la expresión restrictiva "por lo general" porque creo que algunas proposiciones empíricas, tales como las que se encuentran en las historias de la filosofía, pueden considerarse como filosóficas. Y los filósofos emplean proposiciones empíricas como ejemplos, para servir fines filosóficos. Pero, en cuanto no sean meramente históricas, creo que las verdades que pueden descubrirse con métodos filosóficos son analíticas. Al mismo tiempo tengo que agregar que, como me lo ha señalado el Profesor Ryle, la tarea del filósofo consiste más en "resolver enigmas" que en descubrir verdades.

PREFACIO DE LA PRIMERA EDICIÓN

Las opiniones expuestas en este tratado derivan de las doctrinas de Bertrand Russell y Wittgenstein, que a su vez constituyen el resultado lógico del empirismo de Berkeley y de David Hume. Como Hume, divido todas las proposiciones genuinas en dos clases: las que, en su terminología, conciernen a "relaciones de ideas", y las que conciernen a "cuestiones de hecho". La primera clase comprende las proposiciones *a priori* de la lógica y la matemática pura, y admito que son necesarias y ciertas* solo porque son analíticas. Es decir, sostengo que la razón por la cual estas proposiciones no pueden ser refutadas por la experiencia es que no hacen afirmación alguna sobre el mundo empírico, sino que consignan tan solo nuestra determinación de utilizar símbolos de cierta manera. En cuanto a las proposiciones que conciernen a hechos empíricos, sostengo que son hipótesis, que pueden ser probables pero nunca ciertas. Y al exponer el método de su validación pretendo también haber explicado la naturaleza de la verdad.

Para determinar si una sentencia expresa una hipótesis empírica genuina, adopto lo que puede llamarse un principio de verificación modificado. Porque no exijo por cierto que una hipótesis empírica deba ser verificable en forma concluyente, sino que haya alguna experiencia sensible posible que sea pertinente para la determinación de su verdad o falsedad. Si una

* Siempre que se hable de proposiciones —hipótesis, generalizaciones, premisas— "ciertas" ("lógicamente ciertas", "intuitivamente ciertas", "necesarias y ciertas"), deberá entenderse que la palabra "cierto", adoptada como traducción uniforme de "*certain*", tiene el significado preciso de "conocido como verdadero, seguro, indubitable" (Academia) (N. del R.)

presunta proposición no consigue satisfacer este principio, y no es una tautología, entonces sostengo que es metafísica, y que por ser metafísica no es ni verdadera ni falsa sino literalmente sin sentido. Se hallará que, de acuerdo con este criterio, gran parte de lo que habitualmente se considera como filosofía es metafísica, y en particular que no puede afirmarse en forma significativa que hay un mundo no empírico de valores, o que los hombres tienen almas inmortales, o que hay un Dios trascendente.

En cuanto a las proposiciones mismas de la filosofía, se sostiene que son lingüísticamente necesarias, y por ello analíticas. Con respecto a la relación entre la filosofía y la ciencia empírica se demuestra que el filósofo no está en condiciones de proporcionar verdades especulativas que habrían de competir, por decirlo así, con las hipótesis de la ciencia, ni tampoco de emitir juicios *a priori* sobre la validez de las teorías científicas, sino que su función consiste en aclarar las proposiciones de la ciencia mostrando sus relaciones lógicas y definiendo los símbolos que intervienen en ellas. Afirmando en consecuencia que no hay nada en la naturaleza de la filosofía que justifique la existencia de "escuelas" filosóficas rivales. E intento probar esta afirmación proporcionando una solución definitiva de los problemas que han constituido en el pasado las principales causas de controversia entre los filósofos.

La concepción del filosofar como una actividad de carácter analítico está asociada en Inglaterra con la labor de G. E. Moore y sus discípulos. Pero, aunque he aprendido mucho del Profesor Moore, tengo razones para creer que él y sus seguidores no están dispuestos a adoptar un fenomenismo tan cabal como el mío, y que tienen una concepción algo diferente de la naturaleza del análisis filosófico. Los filósofos con los cuales coincido más estrechamente son los que componen el "Círculo de Viena", bajo la dirección de Moritz Schlick, y a los que se conoce usualmente como positivistas lógicos. Y de éstos, a quien más debo es a Rudolf Carnap. Además quiero expresar mi reconocimiento a Gilbert Ryle, mi primer director de estudios de filosofía, y a Isaiah Berlin, que han discutido conmigo cada uno de los argumentos de este tratado, y han hecho

muchas valiosas sugerencias, aunque ambos disienten con gran parte de lo que sostengo. Debo expresar también mi agradecimiento a J. R. Willis por la corrección de las pruebas.

A. J. AYER

11 Foubert's Place
Londres, julio de 1935

CAPÍTULO I

LA ELIMINACIÓN DE LA METAFÍSICA

Las disputas tradicionales de los filósofos son, en su mayoría, tan injustificadas como estériles. La forma más segura de acabar con ellas es establecer sin lugar a dudas cuáles deben ser el propósito y el método de una investigación filosófica. Lo cual en modo alguno resulta tan difícil como podría hacer suponer la historia de la filosofía; porque si hay problemas cuya respuesta deje la ciencia a cargo de la filosofía, un proceso liso y llano de eliminación tiene que llevar a su descubrimiento.

Podemos empezar criticando la tesis metafísica de que la filosofía nos proporciona el conocimiento de una realidad que trasciende el mundo de la ciencia y el sentido común. Más adelante, cuando lleguemos a definir la metafísica y a dar razón de su existencia, veremos que es posible ser metafísico sin creer en una realidad trascendente: comprobaremos, en efecto, que muchas afirmaciones de índole metafísica se deben más a errores lógicos que a un deseo consciente por parte de sus autores de ir más allá de los límites de la experiencia. Para nosotros, empero, es conveniente tomar como punto de partida de nuestra discusión el caso de los que creen posible tener conocimiento de una realidad trascendente. Los argumentos que utilizamos para refutarlos podrán aplicarse luego a toda la metafísica.

Una manera de atacar al metafísico que pretendiese tener conocimiento de una realidad trascendente con respecto al mundo fenoménico, sería investigar de qué premisas fueron deducidas sus proposiciones. ¿Acaso no debe empezar, como los

demás hombres, por la evidencia de sus sentidos? Y en ese caso, ¿qué proceso válido de razonamiento podría llevarlo a la concepción de una realidad trascendente? Por cierto que partiendo de premisas empíricas no es lícito inferir nada respecto de las propiedades, o aun la existencia misma, de algo supra-empírico. Pero nuestro metafísico enfrentaría esta objeción negando que sus afirmaciones se basaran en definitiva en la evidencia de sus sentidos. Diría que él posee una facultad de intuición intelectual que le permite conocer hechos no cognoscibles mediante la experiencia sensible. Y aunque se pudiera demostrarle que se apoyaba en premisas empíricas y que por lo tanto su incursión en un mundo no empírico carecía de justificación lógica, no se seguiría necesariamente que sus afirmaciones sobre ese mundo no empírico tendrían que ser falsas. En efecto, el hecho de que una conclusión no se siga de su supuesta premisa no basta para demostrar la falsedad de aquélla. Por eso, no es posible derribar un sistema de metafísica trascendente solo mediante la crítica del camino a través del cual llegó a darse. Lo que se requiere es más bien una crítica de la naturaleza de los enunciados que realmente lo forman. Ésta es, precisamente, la línea que seguiremos en nuestra argumentación. Hemos de sostener que ningún enunciado relativo a una "realidad" que trascienda los límites de toda posible experiencia sensorial puede tener significado literal alguno; de ello debe inferirse que todo el trabajo de quienes se han esforzado por describir una realidad semejante no ha logrado producir otra cosa que sinsentidos.

Podría sugerirse que esta proposición ya ha sido demostrada por Kant. Pero, aunque es cierto que también Kant condenó la metafísica trascendente, lo hizo sobre otras bases. Él decía, en efecto, que el entendimiento humano está constituido de tal manera que se extravía en contradicciones cuando, aventurándose fuera de los límites de la experiencia posible, intenta ocuparse de las cosas en sí. De esta manera Kant presentó la imposibilidad de una metafísica trascendente no como una cuestión de lógica, tal como hacemos nosotros, sino como una cuestión de hecho. No afirma que sería inconcebible que nuestras mentes pudieran haber tenido la facultad de

penetrar más allá del mundo fenoménico, sino tan solo que de hecho están desprovistas de tal facultad. Lo cual lleva al crítico a preguntar cómo puede justificarse que el autor afirme la existencia de cosas reales más allá de la experiencia sensible, si solamente es posible conocer lo que está dentro de sus límites, y cómo puede señalar las fronteras más allá de las cuales no puede aventurarse el entendimiento humano, a menos que él mismo haya logrado salvarlas. Tal como dice Wittgenstein: "para trazar un límite al pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados de este límite"¹; verdad a la cual Bradley da un giro especial cuando sostiene que el hombre dispuesto a probar que la metafísica es imposible es un colega metafísico con una teoría rival de su propia cosecha².

Cualquiera sea el peso que puedan tener estas objeciones contra la doctrina kantiana, carecen de fuerza respecto de la tesis que voy a establecer. En este caso no puede decirse que el autor mismo esté atravesando las barreras que considera infranqueables. Porque lo infructuoso del intento de trascender los límites de la experiencia sensorial posible no lo deduciremos de una hipótesis psicológica sobre la verdadera estructura de la mente humana sino de la regla que determina el significado literal del lenguaje. Lo que nosotros reprochamos al metafísico no es que trate de emplear el entendimiento en un campo donde no puede aventurarse con provecho, sino que formule sentencias que no alcanzan a ajustarse a las únicas condiciones bajo las cuales una sentencia puede ser literalmente significativa. Y no estamos obligados a proferir sinsentidos para mostrar que todas las sentencias de determinado género están por fuerza desprovistas de significado literal. Solo necesitamos formular el criterio que nos permita comprobar si una sentencia expresa una proposición genuina sobre una circunstancia de hecho, y señalar luego que las sentencias en consideración no alcanzan a satisfacerlo. Esto es lo que haremos acto seguido. Formularemos en primer lugar el criterio

¹ *Tractatus Logico-Philosophicus*, Prefacio [trad. esp. Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 29].

² BRADLEY, *Appearance and Reality*, segunda ed., p. 1.

en términos algo vagos, y luego daremos las explicaciones necesarias para precisarlo.

El criterio que empleamos para poner a prueba la autenticidad de aparentes enunciados sobre hechos es el criterio de verificabilidad. Decimos que una sentencia tiene significado fáctico para un sujeto determinado si, y solo si, éste sabe cómo verificar la proposición que aquélla intenta expresar, es decir, si sabe cuáles son las observaciones que, cumplidas ciertas condiciones, lo han de conducir a aceptar la proposición como verdadera, o a rechazarla por falsa. Por otro lado, si la presunta proposición es de tal carácter que suponer su verdad o falsedad es compatible con cualquier suposición relativa a la naturaleza de la experiencia futura del sujeto, entonces, por lo que a él atañe, si no es una tautología solo se tratará de una pseudo-proposición. La sentencia que la expresa podrá tener para él un significado emocional, pero no será literalmente significativa. El procedimiento es el mismo con relación a las preguntas. En cada caso investigamos qué observaciones nos podrían llevar a responder la pregunta, en una forma u otra; y si no podemos encontrar ninguna, tendremos que concluir que la sentencia considerada no expresa, en lo que a nosotros respecta, una pregunta genuina, por más que su apariencia gramatical pueda sugerirlo.

Como la adopción de este procedimiento forma parte esencial de la argumentación de este libro, es preciso examinarlo en detalle.

En primer lugar es necesario trazar una distinción entre verificabilidad práctica y verificabilidad en principio. Es indudable que todos nosotros entendemos, y en muchos casos creemos, proposiciones que en realidad no hemos tratado de comprobar. Muchas de ellas son proposiciones que podríamos verificar si nos tomáramos la suficiente molestia. Pero queda todavía un cierto número de proposiciones significativas que se refieren a hechos que no podemos verificar aunque decidamos hacerlo, por la simple razón de que carecemos de los medios prácticos de situarnos en el lugar donde habría que hacer las observaciones adecuadas. Un ejemplo sencillo y conocido de una proposición de este tipo es la proposición de que en la

cara opuesta de la luna hay montañas³. Todavía no se ha inventado un cohete que me permita ir a contemplar la otra cara de la luna, de manera que no puedo decidir este asunto por medio de una observación real. Pero sé cuáles observaciones me permitirían decidirlo, si, como es posible concebirlo teóricamente, estuviera alguna vez en condiciones de poder hacerlo. Por eso digo que la proposición es verificable en principio aunque no en la práctica, y por lo tanto significativa. Por otra parte, una pseudo-proposición metafísica como "el Absoluto forma parte de la evolución y del progreso, pero él mismo no puede evolucionar ni progresar"⁴, no es verificable ni siquiera en principio. Porque nadie puede imaginar una observación que pudiera capacitarlo para determinar si el Absoluto forma parte o no de la evolución y del progreso. Es posible, sin duda, que el autor de tal afirmación esté utilizando las palabras en una forma que no es la usada corrientemente por la gente, y que en realidad quiera afirmar algo que puede verificarse de modo empírico. Pero hasta tanto no nos haga comprender de qué manera puede verificarse la proposición que él desea expresar, no alcanzará a comunicarnos nada. Y si admite, como creo que hubiera admitido el autor de la frase citada, que sus palabras no tienen intención de expresar ni una tautología ni una proposición susceptible, por lo menos en principio, de ser verificada, quiere decir que ha pronunciado palabras que no tienen significado literal ni siquiera para él mismo.

Otra distinción que tenemos que hacer es la distinción entre el sentido "fuerte" y el sentido "débil" del término "verificable". Se dice que una proposición es verificable, en el sentido fuerte del término, si, y solo si, su verdad puede establecerse en forma concluyente mediante la experiencia. Pero es verificable, en el sentido débil, si es posible que la experiencia la haga probable. ¿En qué sentido empleamos el tér-

³ Este ejemplo ha sido empleado por el Prof. SCHLICK para ilustrar el mismo punto.

⁴ Una observación tomada al azar de *Appearance and Reality*, de F. H. BRADLEY.

mino cuando decimos que una presunta proposición es genuina solo si es verificable?

Me parece que si adoptamos como criterio de significación la posibilidad de verificación concluyente, según han propuesto algunos positivistas⁵, nuestro argumento probará demasiado. Consideremos, por ejemplo, el caso de las proposiciones generales de leyes, a saber, proposiciones como "el arsénico es venenoso", "todos los hombres son mortales", "los cuerpos tienden a dilatarse con el calor". Es propio de la naturaleza de estas proposiciones que su verdad no pueda establecerse con certeza mediante una serie finita de observaciones. Pero, si se admite que tales proposiciones generales de leyes están destinadas a abarcar un número infinito de casos, habrá que admitir entonces que ni siquiera en principio se podrá verificarlas en forma concluyente. Por eso, si adoptamos la verificabilidad concluyente como criterio de significación, estaremos lógicamente obligados a tratar estas proposiciones de ley de la misma manera que tratamos los enunciados que formula el metafísico.

Frente a tal dificultad, algunos positivistas⁶ han adoptado el recurso heroico de decir que estas proposiciones generales son en efecto sinsentidos, aunque de un tipo muy importante. Pero aquí la introducción del término "importante" es tan solo una tentativa de evitar compromisos, que apenas sirve para poner de manifiesto que los autores reconocen el carácter en cierto modo excesivamente paradójico de su opinión, sin llegar por eso en absoluto a eliminar la paradoja. Esta dificultad, además, no se limita al caso de las proposiciones generales de ley, aunque es allí donde se advierte con mayor claridad, ya que resulta casi igualmente obvia cuando se trata de las proposiciones relativas al pasado remoto. En efecto, sin duda debe admitirse que, por convincentes que sean los elementos de juicio en favor de los enunciados históricos, su verdad no podrá ser

⁵ V. gr. M. SCHLICK, "Positivismus und Realismus", *Erkenntnis*, vol. I, 1930. F. WAISMANN, "Logische Analyse des Warschénlichkeitsbegriffs", *Erkenntnis*, vol. I, 1930. •

⁶ V. gr. M. SCHLICK, "Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik", *Naturwissenschaft*, vol. 19, 1931.

nunca más que probable en alto grado. Y si se sostuviera que también ellos constituyen un tipo, importante o no, de sinsentido, lo menos que podríamos decir es que ello no sería plausible. Nosotros hemos de sostener, precisamente, que ninguna proposición, fuera de las tautologías, tiene posibilidad de ser algo más que una hipótesis probable. Si esto es verdad, el principio de que una sentencia sólo puede ser fácticamente significativa si expresa algo verificable en forma concluyente se inhibe a sí mismo como criterio de significación, ya que lleva, en efecto, a la conclusión de que es imposible en absoluto formular un enunciado fáctico que tenga significado.

Tampoco podemos aceptar la sugerencia de que debemos considerar a una sentencia como fácticamente significativa si, y solo si, expresa algo refutable en forma definitiva mediante la experiencia⁷. Quienes defienden esta concepción suponen que, aun cuando ninguna serie finita de observaciones es suficiente para establecer la verdad de una hipótesis fuera de toda posibilidad de duda, existen casos cruciales en los cuales una única observación, o una sola serie de observaciones, basta para refutarla definitivamente. Sin embargo, demostraremos más adelante que esta suposición es falsa. Resulta tan poco posible refutar concluyentemente una hipótesis como verificarla concluyentemente. Porque cuando tomamos el hecho de que han tenido lugar ciertas observaciones como prueba de que una determinada hipótesis es falsa, presuponemos la existencia de ciertas condiciones; y aunque en cualquier caso dado puede ser en extremo improbable que esta suposición sea falsa, no es lógicamente imposible. Veremos que no encierra por fuerza contradicción sostener que algunas de las circunstancias en juego no son tales como las habíamos supuesto y que, por consiguiente, la hipótesis no ha quedado destruida en realidad. Ahora bien, si no es cierto que toda hipótesis puede ser refutada de manera definitiva no podemos sostener que el carácter

⁷ Esto ha sido propuesto por KARL POPPER en su *Logik der Forschung* [ed. inglesa, revisada y ampliada: *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Hutchinson, 1959, vertida al español con el título de *Lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962. N. del R.]

genuino de una proposición descansa sobre la posibilidad de una refutación definitiva.

En consecuencia, volvemos a caer en el sentido débil de la verificación. Decimos que la pregunta que hay que formular a propósito de cualquier presunto enunciado fáctico no es "¿podrá una observación establecer la verdad o falsedad de ese enunciado en forma lógicamente cierta?" sino, simplemente, "¿Habrá alguna observación que sea pertinente para la determinación de su verdad o falsedad?" Solo en el caso de que se dé una contestación negativa a esta segunda pregunta concluimos que el enunciado en consideración carece de sentido.

Para aclarar más nuestra posición, hemos de formularla de otro modo. Llamemos proposición experiencial a una proposición que registra una observación real o posible. Podemos decir entonces que lo que distingue a una proposición fáctica genuina no es el hecho de que debería ser equivalente a una proposición experiencial, o a un número finito cualquiera de proposiciones experienciales, sino simplemente que de ella, en conjunción con ciertas otras premisas, pueden deducirse algunas proposiciones experienciales que no son deducibles de esas otras premisas por sí solas⁸.

Este criterio parece bastante amplio. Se advierte con claridad que, en contraste con el principio de verificabilidad concluyente, no niega que las proposiciones generales o las proposiciones sobre el pasado tengan significación. Veamos ahora qué tipos de afirmaciones desecha.

Un buen ejemplo del tipo de expresiones que nuestro criterio condena por ser no meramente falsas sino sin sentido sería la afirmación de que el mundo de la experiencia sensible es completamente irreal. Hay que admitir, por supuesto, que nuestros sentidos a veces nos engañan. Puede darse el caso de que, como resultado de haber experimentado ciertas sensaciones, esperemos que se den ciertas otras sensaciones que de hecho, son imposibles de obtener. Pero, en todos estos casos, es una nueva experiencia sensible la que nos hace advertir los

⁸ Esta formulación, simplificada en exceso, no es literalmente correcta. Doy lo que considero la formulación correcta en la Introducción, p. 14.

errores originados en la experiencia sensible. Decimos que los sentidos a veces nos engañan precisamente porque las expectativas que nuestra experiencia sensible hace surgir no concuerdan con lo que luego experimentamos. Es decir que nos apoyamos en nuestros sentidos para fundamentar o refutar los juicios que se basan en nuestras sensaciones. De ahí que el hecho de que nuestros juicios perceptuales resulten a veces erróneos no contribuye en lo más mínimo a mostrar que el mundo de la experiencia sensible pudiera ser irreal. Resulta evidente, en realidad, que ninguna observación concebible ni ninguna serie de observaciones podría en modo alguno servir para mostrar la irrealidad del mundo de la experiencia sensible. En consecuencia, todo aquel que condene el mundo sensible por ser un mundo de mera apariencia (como opuesta a la realidad), está diciendo algo que, de acuerdo con nuestro criterio de significación, carece literalmente de sentido.

Un ejemplo del tipo de controversias que la aplicación de nuestro criterio nos obliga a condenar como ficticias nos lo dan quienes disputan sobre el número de las sustancias que existen en el mundo. Porque tanto los monistas, que sostienen que la realidad se reduce a una única sustancia, como los pluralistas, que sostienen que la realidad es múltiple, admiten que es imposible imaginar ninguna situación empírica capaz de dar solución a su disputa.

Pero, si se nos dice que ninguna observación posible podría proporcionar probabilidad alguna, sea en favor de la afirmación de que la realidad consiste en una única sustancia, sea a favor de la aserción de que es múltiple, debemos concluir que ninguna de dichas afirmaciones es significativa. Más adelante veremos⁹ que en la disputa entre monistas y pluralistas se encuentran en juego problemas lógicos y empíricos genuinos. Pero la cuestión metafísica concerniente a la "sustancia" es desechada, mediante nuestro criterio, por espuria.

De manera similar ha de tratarse la controversia entre realistas e idealistas, en su faz metafísica. Un ejemplo sencillo, que ya he empleado en otra oportunidad a propósito de un

⁹ En el cap. VIII.

argumento similar¹⁰, servirá para demostrarlo. Supongamos que se descubra un cuadro y que se sugiera que ha sido pintado por Goya. Para tratar este tipo de cuestiones existe un procedimiento definido. Los expertos examinan el cuadro para establecer en qué forma se parece a los trabajos de Goya reconocidos como auténticos, y para determinar si lleva algún signo característico de falsificación; investigan en documentos de la época en busca de testimonios sobre la existencia de dicha pintura, etc. Al final quizá estén todavía en desacuerdo, pero cada uno de ellos sabe qué elementos probatorios servirían para confirmar o desvirtuar su opinión. Supóngase ahora que estos hombres han estudiado filosofía y que algunos de ellos afirmen que el cuadro de que se trata es un conjunto de ideas en la mente de quien lo percibe, o en la mente de Dios, mientras los otros sostienen que es objetivamente real. ¿Qué posible experiencia podría tener cualquiera de ellos que resultara pertinente para la solución de esta disputa de una manera u otra? En el sentido ordinario del término "real", en el que se lo opone a "ilusorio", la realidad del cuadro no se pone en duda. Los contrincantes están convencidos de que, en ese sentido, el cuadro es real, por haber tenido una serie coordinada de sensaciones visuales y táctiles. ¿Hay algún procedimiento similar por cuyo intermedio podrían descubrir si el cuadro es real, en el sentido de que el término "real" se opone a "ideal"? Evidentemente no lo hay. Pero entonces el problema es ficticio, según nuestro criterio; lo cual no quiere decir que la controversia realismo-idealismo tenga que descartarse sin más, ya que se la puede considerar legítimamente como una disputa relativa al análisis de proposiciones existenciales e involucra por tanto un problema lógico que, como veremos, es susceptible de ser resuelto en forma definitiva¹¹. Lo que acabamos de demostrar es que la cuestión en disputa entre idealistas y realistas se hace ficticia cuando se le da, como sucede a menudo, una interpretación metafísica.

No necesitamos dar más ejemplos de cómo funciona nues-

¹⁰ Véase "Demonstration of the Impossibility of Metaphysics" *Mind*, 1934, p. 339.

¹¹ Véase capítulo VIII.

tro criterio de significación, pues nuestro único propósito es mostrar que la filosofía, en calidad de rama legítima del conocimiento, tiene que ser distinguida de la metafísica. No nos interesa por el momento la pregunta, de carácter histórico, acerca de cuánto hay de metafísica en lo que tradicionalmente se ha considerado filosofía. Más adelante señalaremos, con todo, que la mayoría de los "grandes filósofos" del pasado no fueron esencialmente metafísicos, con lo cual tranquilizaremos a quienes, de otro modo, tendrían alguna prevención en adoptar nuestro criterio, por consideraciones piadosas.

En cuanto a la validez del principio de verificación en la forma en que lo hemos enunciado, daremos una demostración en este libro. Se demostrará, en efecto, que todas las proposiciones que tienen contenido fáctico son hipótesis empíricas, y que la función de una hipótesis empírica es la de proporcionar una regla para anticipar la experiencia¹². Ello significa que toda hipótesis empírica debe referirse a alguna experiencia real o posible, de modo que un enunciado sin relación con experiencia alguna no es una hipótesis empírica y, en consecuencia, carece de contenido fáctico. Pero esto es precisamente lo que afirma el principio de verificabilidad.

Debemos señalar aquí que el hecho de que las expresiones del metafísico carecen de sentido no se desprende simplemente del hecho de que están desprovistas de contenido fáctico, sino que se deduce de esto último y, simultáneamente, del hecho de que no son proposiciones *a priori*. Al suponer que no son proposiciones *a priori* estamos otra vez anticipando las conclusiones de un capítulo posterior de este libro¹³, en el cual se hará ver que las proposiciones *a priori*, que han atraído siempre a los filósofos a causa de su certeza, deben esta certeza al hecho de ser tautologías. Podemos por lo tanto definir un enunciado metafísico diciendo que es una sentencia que quiere expresar una proposición genuina, pero que de hecho no expresa ni una tautología ni una hipótesis empírica. Pero como las tautologías y las hipótesis empíricas componen la totalidad

¹² Véase capítulo V.

¹³ Véase capítulo IV.

de la clase de las proposiciones significativas, estamos justificados al concluir que todas las afirmaciones metafísicas carecen de sentido. Nuestra próxima tarea será mostrar por qué vía se ha llegado a formularlas.

El uso del término "sustancia", al cual ya hemos hecho referencia, nos proporciona un buen ejemplo sobre la manera en que, por lo general, se llega a escribir metafísica. Sucede que en nuestro lenguaje no podemos referirnos a las propiedades sensibles de una cosa sin introducir una palabra o frase que parezca representar la cosa misma frente a todo lo que se pueda decir de ella.

Como resultado de esto, los que están inficionados por la superstición primitiva de que a cada nombre ha de corresponder una única entidad real suponen que es necesario hacer una distinción lógica entre la cosa misma y todas o cada una de sus propiedades sensibles; y así emplean el término "sustancia" para referirse a la cosa misma. Pero del hecho de que empleemos una única palabra para referirnos a una cosa, y hagamos de esa palabra el sujeto gramatical de las sentencias en las cuales nos referimos a la apariencia sensible de la cosa, no se desprende en modo alguno que la cosa sea una "entidad simple", o que no se la pueda definir en términos de la totalidad de sus apariencias. Es cierto que al hablar de "sus" apariencias parece que estuviéramos haciendo una distinción entre la cosa y sus apariencias, pero esto es solo un accidente del uso lingüístico. El análisis lógico muestra que lo que hace de estas "apariencias" las "apariencias de" la misma cosa no es su relación con una entidad distinta de ellas mismas, sino su relación recíproca. El metafísico no alcanza a ver esto porque se deja despistar por un rasgo gramatical superficial de su lenguaje.

Un ejemplo más simple y claro de la forma en que la gramática conduce a la metafísica es el caso del concepto metafísico de Ser. El origen de nuestra tentación de plantear cuestiones sobre el Ser, que ninguna experiencia concebible podría capacitarnos para contestar, descansa en el hecho de que en nuestro lenguaje las sentencias que expresan proposiciones existenciales y las sentencias que expresan proposiciones atributi-

vas pueden tener la misma forma gramatical. Las sentencias "Los mártires existen" y "Los mártires sufren", por ejemplo, constan ambas de un nombre seguido de un verbo intransitivo, y el hecho de que tienen gramaticalmente la misma apariencia lo lleva a suponer que pertenecen al mismo tipo lógico. Se advierte que en la proposición "Los mártires sufren" se atribuye determinado predicado a los miembros de una especie dada, y se supone a veces que lo mismo ocurre en una proposición como "Los mártires existen". Si esto fuera en realidad así, se habría podido, por cierto, especular legítimamente sobre el Ser de los mártires, así como es lícito meditar sobre sus sufrimientos. Pero, como señaló Kant¹⁴, la existencia no es un predicado*. Cuando asignamos un predicado a una cosa, afirmamos tácitamente que ella existe: de manera que si la existencia misma fuera un predicado, se seguiría de ello que todas las proposiciones existenciales positivas serían tautologías y que todas las proposiciones existenciales negativas serían contradictorias; y no es así¹⁵. De manera que los que plantean cuestiones sobre el Ser basadas en la suposición de que la existencia es un predicado se hacen culpables de seguir la gramática más allá de los límites del sentido.

Un error similar ha sido cometido con relación a proposiciones tales como "Los unicornios son ficticios". Aquí, nuevamente, el hecho de que haya una semejanza gramatical superficial entre las sentencias "Los perros son fieles" y "Los unicornios son ficticios", o entre sentencias correspondientes de otros idiomas, crea la suposición de que ellas son del mismo tipo lógico. Para tener la propiedad de ser fieles, los perros deben existir y por eso se sostiene que si los unicornios no tuvieran alguna forma de existencia, no podrían tener la propiedad de ser ficticios. Pero como es sencillamente contradictorio decir que existen objetos ficticios se adopta el recurso de decir que son reales en algún sentido no-empírico, que tienen un modo

¹⁴ Véase *Crítica de la Razón Pura*, "Dialéctica Trascendental", libro II, cap. III, sección 4.

* *Attribute*, en el texto inglés, en todo este pasaje. (N. del R.)

¹⁵ Este argumento ha sido bien expuesto por JOHN WISDOM, *Interpretation and Analysis*, pp. 62 y 63.

de ser real que es distinto del modo de ser de las cosas existentes. Ahora bien, en razón de que no hay una manera de comprobar si un objeto es real en este sentido —como la hay para comprobar si es real en el sentido ordinario— la afirmación de que los objetos ficticios tienen un modo especial no-empírico de ser reales carece de toda significación literal. Ha sido formulada como resultado de la suposición de que ser ficticio es un predicado. Lo cual es una falacia del mismo género que suponer que la existencia es un predicado, y se la puede poner en descubierto de una manera similar.

En general, la postulación de entidades reales no existentes resulta de la superstición, a la cual acabamos de referirnos, de que para cada palabra o frase que pueda ser el sujeto gramatical de una sentencia, debe haber en alguna parte una entidad real. Y como muchas de estas "entidades" no tienen cabida en el mundo empírico, se invoca un especial mundo no-empírico para albergarlas. A este error hay que atribuir no sólo las expresiones de un Heidegger, que basa su metafísica en la suposición de que "Nada" es un nombre usado para denotar algo particularmente misterioso¹⁰, sino también la preponderancia de problemas tales como los que conciernen a la realidad de las proposiciones y de los universales, cuya falta de sentido, aunque menos obvia, no es menos total.

Estos pocos ejemplos proporcionan una indicación suficiente de cómo llegan a formularse la mayor parte de las afirmaciones metafísicas, y muestran cuán fácil es escribir sentencias que carecen literalmente de sentido sin percatarse de ello. Vemos así que la opinión de que un número de "problemas de la filosofía" tradicionales son metafísicos, y por consiguiente ficticios, no implica ninguna suposición increíble sobre la psicología de los filósofos.

Entre quienes reconocen que si la filosofía ha de ser considerada una rama genuina del conocimiento, hay que definirla en forma tal que permita distinguirla de la metafísica, está

¹⁰ Véase *Was ist Metaphysik*, de HEIDEGGER [trad. esp.: *¿Qué es metafísica?*, México, Séneca, 1941, y otras ediciones], criticada por RUDOLF CARNAP en su "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis*, vol. II, 1932.

de moda hablar del metafísico como si fuera una especie de poeta desubicado. Puesto que sus enunciados no tienen significado literal no están sujetos a ningún criterio de verdad o falsedad, pero pueden con todo servir para expresar o despertar emociones, y estar sujetos así a normas éticas o estéticas. Se sugiere asimismo que esos enunciados pueden tener un valor considerable como medios de inspiración moral e incluso como obras de arte. En esta forma se ha hecho un intento de dar una reparación al metafísico por haber sido expulsado de la filosofía ¹⁷.

Temo que esta reparación no esté en modo alguno en consonancia con sus merecimientos. La opinión de que el metafísico ha de ser contado entre los poetas parece fundarse en la suposición de que ambos hablan sin sentido. Pero este supuesto es falso. En la gran mayoría de los casos las sentencias de los poetas *tienen* un sentido literal. La diferencia entre el hombre que usa el lenguaje científicamente y el hombre que lo usa en forma emotiva no es que uno enuncie sentencias incapaces de despertar emociones, y el otro sentencias carentes de sentido, sino que al primero le preocupa ante todo la expresión de proposiciones verdaderas, en tanto que el objeto del segundo es la creación de una obra de arte. Por eso, si una obra científica contiene proposiciones verdaderas e importantes, su valor como obra científica no sufrirá menoscabo por el hecho de que esas proposiciones sean expresadas sin elegancia. De manera semejante, no es forzoso que una obra de arte sea inferior por el hecho de que todas las proposiciones que la integran sean literalmente falsas. Pero decir que muchas obras literarias consisten en gran parte en falsedades no equivale a decir que estén compuestas de pseudo-proposiciones. En efecto, el artista literario rara vez construye sentencias sin significado literal; y cuando lo hace las frases son cuidadosamente elegidas por su ritmo y equilibrio. Si el autor escribe sinsentidos, es porque los considera el recurso más adecuado para producir los efectos que su obra quiere lograr.

¹⁷ Para un examen de este punto véase también C. A. MACE, "Representation and Expression", *Analysis*, vol. nº 3; y "Metaphysics and Emotive Language", *Analysis*, vol. II, nos. 1 y 2.

El metafísico, en cambio, no se propone escribir sinsentidos. Cae en ellos engañado por la gramática o al cometer errores de razonamiento, como el que lleva a la concepción de que el mundo sensible es irreal. Pero no es la simple circunstancia de cometer errores semejantes lo que distingue a un poeta. Por el contrario, hay quienes quisieran considerar el hecho de que las expresiones del metafísico carecen de sentido como una razón en contra de la opinión de que poseen valor estético. Sin llegar tan lejos, podemos decir sin riesgo de equivocarnos que ello no constituye una razón a su favor.

Es cierto, con todo, que si bien la mayor parte de la metafísica es simplemente la materialización de vulgares errores, hay un cierto número de pasajes metafísicos que son producto de un auténtico sentimiento místico, y que de ellos podría aducirse en forma más plausible que poseen un valor moral o estético. Pero, por lo que a nosotros respecta, la distinción entre la clase de metafísica producida por un filósofo que ha sido engañado por la gramática y la del místico que trata de expresar lo inexpressable no es de gran importancia; lo importante para nosotros es advertir que incluso las expresiones de un metafísico que trata de exponer una visión carecen literalmente de sentido. De manera que de aquí en adelante podemos proseguir nuestras investigaciones filosóficas sin acordarle más valor que el que damos al género de metafísica menos ilustre que proviene de la incapacidad de entender cómo funciona nuestro lenguaje.

CAPÍTULO II

LA FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA

Entre las supersticiones de las que nos hemos liberado gracias al abandono de la metafísica se encuentra la opinión de que la tarea propia del filósofo consiste en construir un sistema deductivo. Al rechazar esta concepción no insinuamos, desde luego, que el filósofo pueda prescindir del razonamiento deductivo. Solo objetamos su derecho a postular ciertos primeros principios y presentarlos luego junto con sus consecuencias como un cuadro completo de la realidad. Para desvirtuar esta manera de proceder hay que mostrar únicamente que no existen primeros principios del tipo que ella requiere.

Como la función de estos primeros principios es la de proporcionar cierta base para nuestro conocimiento, es claro que ellos no pueden encontrarse entre las llamadas "leyes de la naturaleza". Veremos en efecto que las "leyes de la naturaleza", si no son meras definiciones, son simplemente hipótesis que pueden ser refutadas por la experiencia.

En realidad, nunca ha sido costumbre de los constructores de sistemas en filosofía elegir como premisas generalizaciones inductivas. Juzgando, con razón, que tales generalizaciones son tan solo probables, las subordinan a principios que consideran lógicamente ciertos.

Esto queda ilustrado con la mayor claridad en el sistema de Descartes. Se dice de ordinario que Descartes procuró derivar todo el conocimiento humano de premisas cuya verdad fuera intuitivamente cierta, pero esta interpretación acentúa indebidamente el factor psicológico en su sistema. Creo que Des-

cartes comprendió bien que un mero llamamiento a la intuición era insuficiente para sus fines, puesto que no todos los hombres son igualmente crédulos, y pienso que lo que él realmente trató de hacer fue basar todo nuestro conocimiento en proposiciones que habría sido contradictorio rechazar. Descartes creyó encontrar una proposición de ese tipo en el *cogito*, que no ha de entenderse aquí en su sentido habitual de "yo pienso", sino más bien como significando "hay ahora un pensamiento". De hecho estaba equivocado, porque *non cogito* solo hubiera sido contradictoria si se negara a sí misma, y esto es algo que ninguna proposición significativa puede hacer. Pero aunque fuera verdad que una proposición como "hay ahora un pensamiento" es lógicamente cierta, aun así no serviría para los fines que perseguía Descartes. Porque si *cogito* se toma en este sentido, el principio inicial *cogito ergo sum* es falso. "Yo existo" no se deduce de "hay ahora un pensamiento". Del hecho de que ocurra un pensamiento en un momento dado no se sigue como consecuencia que haya ocurrido algún otro pensamiento en algún otro momento, y menos aún que haya ocurrido una serie de pensamientos suficientes para constituir un yo único.

Como demostró Hume en forma concluyente, en ningún suceso se da una referencia intrínseca a otro suceso alguno. Inferimos la existencia de sucesos que no estamos realmente observando, con la ayuda de principios generales; pero estos principios han de obtenerse en forma inductiva. Por mera deducción a partir de lo que es dado inmediatamente no podemos adelantar un solo paso. Por consiguiente, cualquier tentativa de basar un sistema deductivo sobre proposiciones que describen lo que es inmediatamente dado lleva necesariamente a un fracaso.

Solo habría otro camino abierto a quien quisiera deducir todos nuestros conocimientos de "primeros principios" sin entregarse a la metafísica; consistiría en elegir como premisas un conjunto de verdades *a priori*. Ahora bien, según ya hemos dicho, una verdad *a priori* es una tautología, cosa que demostraremos más adelante; y de un conjunto de tautologías, tomadas por sí mismas, lo único que puede deducirse válidamente

son nuevas tautologías. Pero, sería absurdo proponer un sistema de tautologías como la verdad total acerca del universo. Por eso podemos concluir que no es posible deducir todos nuestros conocimientos de "primeros principios"; de manera que quienes sostienen que la función de la filosofía consiste en llevar a cabo tal deducción, al hacerlo rechazan su demanda de que se la considere como una rama genuina del conocimiento.

La creencia de que es asunto del filósofo buscar los primeros principios está ligada con la concepción corriente según la cual la filosofía es el estudio de la realidad como un todo, concepción que es difícil someter a crítica, en razón de su vaguedad. Si se considera, como sucede a veces, que significa que el filósofo se proyecta de alguna manera fuera del mundo y logra de él una visión a vuelo de pájaro, entonces resulta llanamente una concepción metafísica. Es también metafísico afirmar, como algunos lo hacen, que la "realidad como un todo" es en alguna forma de un género diferente a la realidad que se investiga, subdividida, en las ciencias especiales. Pero si se entiende que la afirmación de que la filosofía estudia la realidad como un todo significa simplemente que el filósofo se interesa por igual en el contenido de cada ciencia, podemos en ese caso aceptar esa afirmación, no por cierto como definición adecuada de la filosofía, sino como una verdad sobre ella; porque cuando tratemos la relación entre la filosofía y la ciencia, encontraremos que aquélla, en principio, no está relacionada con una ciencia más que con cualquier otra.

Al decir que la filosofía se interesa por cada una de las ciencias, del modo que indicaremos más adelante¹, descartamos asimismo la suposición de que la filosofía pueda clasificarse a la par de las ciencias existentes, como una sección especial del conocimiento especulativo. Los que así opinan abrigan la creencia de que hay cosas en el mundo que a pesar de ser objetos posibles del conocimiento especulativo permanecen no obstante fuera del campo de la ciencia empírica. Pero esta creencia es ilusoria. No existe en la experiencia dominio algu-

¹ Véanse los capítulos III y VIII.

no que no pueda, en principio, ser sometido a alguna forma de ley científica, ni ningún tipo de conocimiento especulativo acerca del mundo que, en principio, la ciencia no esté en condiciones de proporcionar. Ya hemos hecho algo para probar la verdad de esta proposición al demoler la metafísica; en el curso de este libro le daremos una justificación acabada.

Con esto completamos el derrocamiento de la filosofía especulativa. Nos hallamos ahora en situación de ver que la función de la filosofía es por completo una función crítica. ¿En qué consiste exactamente esta actividad crítica?

Una manera de responder a esta pregunta es decir que la tarea del filósofo consiste en determinar la validez de nuestras hipótesis científicas y de nuestras suposiciones cotidianas. Pero esta opinión, aunque muy difundida, es errónea. Si un hombre decide poner en duda la verdad de todas las proposiciones en las cuales cree habitualmente, está fuera del alcance de la filosofía tranquilizarlo. Lo máximo que puede hacer la filosofía, además de comprobar si sus creencias no encierran contradicción, es mostrar cuáles son los criterios usados para determinar la verdad o la falsedad de cualquier proposición determinada: y entonces, cuando el escéptico se dé cuenta de que ciertas observaciones podrían verificar sus proposiciones, quizás advierta también que podría hacer esas observaciones y considerar así justificadas sus creencias originales. Pero en un caso como éste no puede decirse que es la filosofía la que justifica las creencias del escéptico. Lo único que hace la filosofía es mostrarle que la experiencia puede justificarlas. Podemos recurrir al filósofo para que nos muestre qué es lo que aceptamos como prueba suficiente de la verdad de cualquier proposición empírica dada. Pero si se ha de contar o no con esa prueba es, en todos los casos, una cuestión empírica.

Si alguien piensa que aquí estamos dando por supuestas demasiadas cosas, puede ver el capítulo sobre "Verdad y probabilidad", en el cual examinamos cómo se determina la validez de las proposiciones sintéticas. Allí verá que la única clase de justificación necesaria o posible de las proposiciones empíricas no contradictorias es la verificación empírica. Esto se aplica tanto a las leyes científicas como a las máximas de sen-

tido común, ya que en realidad no hay diferencias de género entre ellas. La superioridad de las hipótesis científicas consiste sencillamente en ser más abstractas, más precisas y más fructíferas. Y aunque los objetos científicos tales como átomos y electrones parecen ser ficticios en una forma en que no lo son sillas y mesas, también aquí la diferencia es sólo una diferencia de grado. Porque ambos tipos de objetos son conocidos únicamente por sus manifestaciones sensibles y se pueden definir en términos de tales manifestaciones.

Es hora, pues, de abandonar la superstición de que la ciencia natural no se puede considerar como lógicamente respetable mientras los filósofos no hayan resuelto el problema de la inducción. El problema de la inducción es, hablando en general, el problema de encontrar una manera de probar que ciertas generalizaciones empíricas derivadas de la experiencia pasada servirán también para el futuro. Existen únicamente dos caminos para encarar este problema en el supuesto de que se trate de un problema genuino, y es fácil ver que ninguno de ellos puede llevar a una solución. Se puede intentar deducir la proposición que se pide probar ya sea de un principio puramente formal, ya de un principio empírico. En el primer caso se comete el error de suponer que de una tautología es posible deducir una proposición sobre un hecho; en el segundo simplemente se da por supuesto lo que se trata de probar. Se dice a menudo, por ejemplo, que podemos justificar la inducción invocando la uniformidad de la naturaleza, o postulando un "principio de variedad independiente limitada"². Pero de hecho el principio de la uniformidad de la naturaleza establece meramente, de modo susceptible de inducir a error, la suposición de que la experiencia pasada es una guía de confianza para el futuro, mientras que el principio de variedad independiente limitada presupone esa circunstancia. Está a la vista que cualquier otro principio empírico que se presente para justificar la inducción nos conduciría en la misma forma a una petición de principio. Porque los únicos fundamentos

² Cf. J. M. KEYNES, *A Treatise on Probability*, parte III.

que se podrían tener para creer en tal principio tendrían que ser de carácter inductivo.

Se advierte por lo dicho que no hay manera posible de resolver el problema de la inducción, tal como se lo concibe de ordinario. Lo cual significa que se trata de un problema ficticio, ya que todos los problemas genuinos pueden resolverse, por lo menos teóricamente, y el prestigio de la ciencia natural no resulta disminuido por el hecho de que algunos filósofos sigan devanándose los sesos con ese asunto. Veremos en realidad que la única prueba a la cual está sujeto un tipo de procedimiento científico que satisfaga la condición necesaria de la no contradicción es probar en la práctica su buen resultado. Podemos confiar en nuestra manera de proceder en la medida precisa en que cumpla con el trabajo al que se la destina, es decir, en la medida en que nos permita predecir una experiencia futura, y de esta manera controlar nuestro medio ambiente. Por supuesto, el hecho de que determinada manera de proceder siempre haya tenido buen éxito en la práctica no proporciona garantía lógica alguna de que tenga que seguir siendo así. Pero es entonces un error pedir una garantía cuando es lógicamente imposible obtenerla. Esto no significa que sea irracional esperar que la experiencia futura esté en conformidad con el pasado, porque cuando definamos la "racionalidad" veremos que para nosotros "ser racional" supone ser guiado de una manera particular por la experiencia pasada.

La tarea de definir la racionalidad es exactamente el tipo de tarea que compete a la filosofía emprender. Pero el llevarla a cabo no justifica el proceder científico. Lo que justifica el procedimiento científico, dentro de los límites en que admite justificación, es el éxito de las predicciones basadas en él; y esto solo puede ser determinado en la experiencia real. Por sí mismo, el análisis de un principio sintético no nos dice nada sobre su verdad.

Desgraciadamente, la mayoría de los filósofos que se ocupan de la llamada teoría del conocimiento no prestan atención a ese hecho. Por ello es común en quienes escriben sobre la percepción suponer que a menos que podamos dar un análisis satisfactorio de las situaciones perceptuales no tenemos derecho

a creer en la existencia de las cosas materiales. Pero esto es un completo error. Lo que nos autoriza a creer en la existencia de un objeto material determinado es simplemente el hecho de que tenemos ciertas sensaciones: porque, nos demos cuenta o no, decir que la cosa existe es equivalente a decir que pueden darse determinadas sensaciones. Al filósofo corresponde dar una definición correcta de las cosas materiales en términos de sensaciones, pero su éxito o su fracaso en esta tarea no tiene efecto alguno sobre la validez de nuestro juicio perceptual, que depende por completo de la experiencia sensible concreta.

Se desprende de lo dicho que el filósofo no tiene derecho a despreciar las creencias del sentido común. Si así lo hace, sencillamente muestra ignorar el verdadero objeto de sus indagaciones: Lo que tiene derecho a despreciar es ese análisis irreflexivo de aquellas creencias que toma la estructura gramatical de la sentencia como un índice confiable de su significado. Así, muchos de los errores cometidos en relación con el problema de la percepción pueden explicarse por el hecho, ya mencionado a propósito de la noción metafísica de "sustancia", de que en un idioma europeo corriente resulta imposible mencionar una cosa sin que parezca distinguírsela en forma genérica de sus cualidades y estados. Pero del hecho de que el análisis de sentido común de una proposición esté equivocado no se sigue que la proposición sea falsa. El filósofo quizá pueda demostrarnos que las proposiciones en las que creemos son mucho más complejas de lo que suponemos; pero de esto no se sigue que no tengamos derecho a creer en ellas.

Tiene que resultar claro ahora que si el filósofo quiere sostener su pretensión de aportar una contribución específica al acervo de nuestro conocimiento, no ha de tratar de formular verdades especulativas, ni buscar principios primeros, ni formular juicios *a priori* sobre la validez de nuestras creencias empíricas. Debe limitarse, concretamente, a tareas de esclarecimiento y análisis del tipo que vamos a describir a continuación.

Cuando decimos que la actividad de filosofar es esencialmente analítica, no afirmamos, desde luego, que todos los lla-

mados comúnmente filósofos se han dedicado realmente a efectuar análisis. Al contrario, nos hemos esforzado por mostrar que una gran parte de lo que se llama comúnmente filosofía es de índole metafísica. Lo que hemos estado buscando al investigar la función de la filosofía, es una definición de la filosofía que pueda estar de acuerdo en cierta medida con la práctica de los llamados comúnmente filósofos y que sea al mismo tiempo compatible con la suposición corriente de que la filosofía es una rama especial del conocimiento. En razón de que la metafísica no cumple esta segunda condición la diferenciamos de la filosofía, a pesar de que habitualmente se la considere como filosofía. La justificación que aducimos para hacer esta distinción es que resultaba necesaria para nuestro postulado original de que la filosofía es una rama especial del conocimiento, así como para nuestra demostración de que la metafísica no lo es.

Aunque esta manera de proceder es inobjetable desde el punto de vista lógico, tal vez se la ataque por considerarla inconveniente. Se dirá que "la historia de la filosofía" es casi en su totalidad una historia de la metafísica; y, por consiguiente, que aunque no haya efectivamente una falacia en nuestro empleo de la palabra "filosofía" en el sentido en que la filosofía es incompatible con la metafísica, puede conducir a un grave error. Porque todo nuestro cuidado al definir el término no podrá evitar que la gente confunda las actividades que nosotros llamamos filosóficas con las actividades metafísicas de aquellos que se les ha enseñado a considerar como filósofos. De ahí que seguramente sería aconsejable que abandonáramos de una vez por todas el término "filosofía" como nombre de una rama distintiva del conocimiento, e inventáramos alguna nueva descripción para la actividad que teníamos la intención de llamar actividad filosófica.

Nuestra respuesta es que no es cierto que la "historia de la filosofía" sea casi por entero la historia de la metafísica. Es innegable que contiene algo de metafísica. Pero creo que puede demostrarse que la mayoría de aquellos a quienes se considera por lo común como grandes filósofos no fueron primordialmente metafísicos sino analistas. Por ejemplo, no

veo de qué manera quien siga la exposición que haremos de la naturaleza del análisis filosófico y considere luego el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke puede dejar de concluir que es una obra esencialmente analítica. Locke, al igual que G. E. Moore en la actualidad, es considerado por lo general como el proponente de una filosofía del sentido común³. Pero Locke, como Moore, no trata de dar una justificación *a priori* de nuestras creencias de sentido común. Más bien parece haber comprendido que su tarea como filósofo no consistía en afirmar o negar la validez de proposiciones empíricas cualesquiera, sino únicamente en analizarlas. Pues, según sus mismas palabras, se da por satisfecho "con que se lo emplee como bracero para desbrozar un poco el terreno y quitar algunas de las basuras que se encuentran en el camino del conocimiento", y así se dedica a las tareas puramente analíticas de definir el conocimiento, clasificar las proposiciones y exponer la naturaleza de las cosas materiales. Y la pequeña porción de su obra que no es filosófica, en nuestro sentido, no está dedicada a la metafísica sino a la psicología.

Tampoco es justo considerar a Berkeley como metafísico. Porque de hecho él no negó la realidad de las cosas materiales, como todavía se nos dice demasiado a menudo. Lo que negó fue que el análisis realizado por Locke de la noción de cosa material fuera adecuado. Sostuvo que decir, con respecto a varias "ideas de sensaciones", que pertenecen a una sola cosa material, no quiere decir, como pensaba Locke, que estén relacionadas con un único "algo" subyacente e inobservable, sino más bien que mantienen ciertas relaciones las unas con las otras. Y en esto tenía razón. Es cierto que cometió el error de suponer que lo dado en forma inmediata en la sensación es necesariamente mental; y el uso que dan él y Locke a la palabra "idea", para denotar un elemento de lo que es dado en forma sensible, es objetable porque induce a caer en aquel error. Por esta razón reemplazamos en este caso la palabra "idea" por el término neutral "contenido sensible" que utili-

³ Véase G. E. MOORE, "A Defence of Common Sense", *Contemporary British Philosophy*, vol. II.

zaremos para referirnos no solo a los datos inmediatos de las sensaciones "externas" sino también a los de las sensaciones "internas" *, y diremos que lo que Berkeley descubrió fue que las cosas materiales deben ser definibles en términos de contenidos sensibles. Cuando resolvamos por fin el conflicto entre idealismo y realismo, veremos que la concepción que verdaderamente tenía Berkeley de las relaciones entre cosas materiales y contenidos sensibles no era del todo exacta. Esto lo llevó a algunas conclusiones notoriamente paradójicas, que nosotros podremos evitar haciendo una ligera modificación. Pero el hecho de que él no haya logrado explicar de un modo completamente correcto cómo se constituyen las cosas materiales a partir de los contenidos sensibles no invalida su afirmación de que están constituidas en esa forma. Por el contrario, sabemos que tiene que ser posible definir las cosas materiales en términos de contenidos sensibles, pues solo porque se dan ciertos contenidos sensibles se puede verificar, así sea en mínimo grado, la existencia de cualquier cosa material. Vemos así que no tenemos que investigar si una "teoría de la percepción" fenomenista o algún otro tipo de teoría es correcta, sino tan solo qué forma de teoría fenomenista es correcta. Porque el hecho de que todas las teorías causales y representativas de la percepción traten las cosas materiales como si fueran entidades inobservables nos autoriza, como advirtió Berkeley, a rechazarlas *a priori*. Lo malo es que, a pesar de esto, Berkeley halló necesario postular a Dios como causa inobservable de nuestras "ideas"; y debe criticársele asimismo que no haya llegado a darse cuenta de que el argumento que emplea para echar por tierra el análisis de una cosa material realizado por Locke resulta fatal para su misma concepción de la naturaleza del yo, cosa que Hume comprendió perfectamente.

De Hume no solo podemos decir que no fue en la práctica metafísico, sino que además rechazó explícitamente la metafísica. La mejor prueba de esto la hallamos en el pasaje con el que pone fin a su *Investigación sobre el entendimiento humano*. "Si tomamos en nuestras manos —dice— un volumen

* "Introspectivas" (*introspective*) en el original. (N. del R.)

cualquiera, de teología, o de metafísica escolástica, por ejemplo, preguntémoslos: ¿contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o el número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental sobre cuestiones de hecho o de existencia? No. Echémoslo entonces al fuego, porque no puede contener más que sofismas y quimeras."

¿Qué es esto sino una versión retórica de nuestra propia tesis de que una sentencia que no exprese una proposición formalmente verdadera o una hipótesis empírica carece por completo de significado literal? Es verdad que Hume, por lo que sé, no propone realmente tesis alguna sobre la naturaleza de las proposiciones filosóficas mismas, pero aquellos de sus libros que por lo general se consideran filosóficos son, salvo algunos pasajes que tratan de cuestiones de psicología, obras de análisis. Si no todos aceptan esto es porque su modo de tratar la causalidad, que constituye el rasgo saliente de su obra filosófica, a menudo es mal interpretado. Se lo ha acusado de negar la causalidad, cuando en realidad solo quería definirla. Lejos de afirmar que ninguna proposición causal es verdadera, él mismo se esfuerza por dar reglas para juzgar acerca de la existencia de causas y efectos⁴. Comprendió bastante bien que la cuestión de si una determinada proposición causal es verdadera o falsa no se puede resolver *a priori*, y por consiguiente se limitó a discutir la siguiente cuestión analítica: ¿qué es lo que afirmamos cuando afirmamos que un acontecimiento está relacionado causalmente con otro? Y al responder a esta pregunta demostró en forma concluyente, según creo, en primer lugar que la relación de causa y efecto no es de carácter lógico, ya que cualquier proposición que afirme una conexión causal podría ser negada sin contradicción; en segundo término, que las leyes causales no se derivan analíticamente de la experiencia, ya que no pueden deducirse de ningún número finito de proposiciones empíricas; y, en tercer lugar, que era un error analizar proposiciones que afirman conexiones causales en términos de una relación de necesidad entre aconte-

⁴ Véase *A treatise of Human Nature*, libro I, parte III, sec. 15 [trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, C.A.L.P.E., 1923, 3 vols.].

cimientos particulares, ya que sería imposible concebir ninguna observación que pudiera servir en lo más mínimo a establecer la existencia de tal relación. Dejó así el camino abierto para la concepción, que nosotros adoptamos, de que toda afirmación de una conexión causal particular implica la afirmación de una ley causal, y que toda proposición general de la forma "C causa E", es equivalente a una proposición de la forma "Siempre que C, entonces E", donde debe considerarse que el símbolo "siempre que" se refiere no a un número finito de casos concretos de C, sino a un número infinito de casos posibles. Hume mismo define una causa como "un objeto, seguido por otro, y en el que todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo" o como "un objeto seguido por otro, y cuya aparición lleva siempre el pensamiento a ese otro objeto"⁵. Pero ninguna de estas definiciones puede aceptarse tal como está, porque, si bien es cierto que, de acuerdo con nuestras normas de racionalidad, no podemos tener buenas razones para creer que un acontecimiento C sea la causa de un acontecimiento E a menos que hayamos observado una conjunción constante de acontecimientos semejantes a C con acontecimientos semejantes a E, no es sin embargo contradictorio afirmar la proposición "C es la causa de E" y negar al mismo tiempo que acontecimientos semejantes a C o a E se hayan observado nunca; lo cual, empero, sería contradictorio si la primera definición citada fuera correcta. Tampoco es inconcebible, como lo implica la segunda definición, que puedan existir leyes causales en las que todavía no se haya pensado nunca. Pero aunque por estas razones estamos obligados a rechazar las definiciones de causa que nos da Hume, nuestra concepción de la naturaleza de la causalidad es aún, en lo fundamental, igual a la suya. Y coincidimos con él en que no puede haber otra justificación del razonamiento inductivo que no sea su éxito en la práctica, si bien insistimos con más fuerza que él en que no se requiere ninguna justificación mejor. Porque el no haber conseguido

⁵ *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sección 7 [trad. esp.: *Investigación sobre el entendimiento humano*, Buenos Aires, Losada, 1939; 2ª ed., 1945].

aclarar este segundo punto es lo que da a sus opiniones ese aspecto de paradoja, por causa del cual han sido tan subestimadas y tan mal comprendidas.

Si tenemos asimismo en cuenta que Hobbes y Bentham se dedicaron principalmente a dar definiciones, y que la parte mejor de la obra de John Stuart Mill consiste en el desarrollo de los análisis llevados a cabo por Hume, bien podemos afirmar que al sostener el carácter esencialmente analítico de la actividad filosófica adoptamos un punto de vista que siempre ha estado implícito en el empirismo inglés. No se trata de que la práctica del análisis filosófico se haya limitado tan solo a los miembros de esta escuela, pero es con ellos con quienes tenemos una afinidad histórica más estrecha.

Si me abstengo de discutir en detalle estas cuestiones y no intento suministrar una lista completa de todos los "grandes filósofos" cuya obra es en su mayor parte analítica —lista que incluiría por cierto a Platón, a Aristóteles y a Kant— es porque esta discusión concierne a un punto de pequeña importancia en nuestra investigación. Hemos sostenido que buena parte de la "filosofía tradicional" es genuinamente filosófica, según nuestras normas, para defendernos de la acusación de que el hecho de que conservemos la palabra "filosofía" puede ocasionar errores. Pero aunque se diera el caso de que ninguno de aquellos a quienes de ordinario se llama filósofos se hubiera ocupado nunca en lo que nosotros denominamos actividad filosófica, de ello no se deduciría, dados nuestros postulados iniciales, que nuestra definición de la filosofía es errónea. Podemos admitir que el hecho de que conservemos la palabra "filosofía" depende en forma causal de nuestra creencia en las proposiciones históricas expuestas anteriormente. Pero la validez de estas proposiciones históricas no tiene incidencia lógica sobre la validez de nuestra definición de filosofía, ni sobre la validez de la distinción entre la filosofía, en nuestro sentido, y la metafísica.

Es conveniente destacar que la filosofía, tal como nosotros la entendemos, es independiente por completo de la metafísica, por cuanto los críticos del método analítico suponen por lo común que tiene una base metafísica. Engañados por las aso-

ciaciones de la palabra "análisis", dan por sentado que el análisis filosófico es una actividad de disección; que consiste en "desmenuzar" objetos en sus partes constitutivas hasta llegar finalmente a exhibir el universo entero como un agregado de "meros particulares", unidos por relaciones externas. Si esto fuera realmente así, la manera efectiva de atacar el método sería mostrar que su supuesto básico carece de sentido, pues decir que el universo es un agregado de meros particulares sería tan carente de sentido como decir que es Fuego, o Agua, o Experiencia. Es evidente que ninguna observación posible podría permitirnos verificar una aserción semejante. Pero, que yo sepa, nunca se ha formulado, en realidad, este tipo de crítica. Los críticos se contentan con señalar que pocos de los complejos objetos del mundo son simplemente la suma de sus partes, si es que hay algunos. Esos objetos tienen una estructura, una unidad orgánica, que los distingue, como totalidades genuinas, de los meros agregados. Pero el analista, dicen, está obligado, por su metafísica atomística, a considerar a un objeto que consta de las partes a, b, c y d , en una configuración distintiva, como si fuera simplemente $a+b+c+d$, y por ello nos da una noción completamente falsa de su naturaleza.

Si, siguiendo a los psicólogos de la Gestalt, que son los hombres que más hablan de totalidades genuinas, definimos una totalidad genuina como aquella en que las propiedades de cualquiera de las partes depende en alguna medida de su posición en el todo, tal vez aceptemos como un hecho empírico la existencia de totalidades genuinas u orgánicas. Y si el método analítico implicara negar este hecho, sería por cierto un método defectuoso. Pero en realidad, la validez del método analítico no depende de ningún supuesto empírico, y mucho menos metafísico, sobre la naturaleza de las cosas. Porque el filósofo, como analista, no se ocupa directamente de las propiedades físicas de las cosas; solo se ocupa de la forma en que hablamos de ellas.

En otras palabras, las proposiciones de la filosofía no son fácticas, sino que tienen carácter lingüístico; es decir, no describen el comportamiento de objetos físicos, ni aun mentales: expresan definiciones, o las consecuencias formales de defini-

ciones. Por consiguiente, podemos decir que la filosofía es una rama de la lógica, pues veremos que la característica de una investigación puramente lógica es que se ocupe de las consecuencias formales de nuestras definiciones y no de las cuestiones relativas a los hechos empíricos.

De esto se desprende que la filosofía no compite en forma alguna con la ciencia. La diferencia de género entre las proposiciones filosóficas y las científicas es tal que no es concebible que puedan contradecirse. Lo cual pone de manifiesto que la posibilidad del análisis filosófico es independiente de cualquier supuesto empírico. Es aún más obvio que es independiente de cualquier supuesto metafísico, ya que es absurdo suponer que la formulación de definiciones y el estudio de sus consecuencias formales implica la afirmación sin sentido de que el mundo está compuesto de meros particulares, o cualquier otro dogma metafísico.

Lo que más ha contribuido a la falsa noción que se tiene de la naturaleza del análisis filosófico es el hecho de que las proposiciones y cuestiones que en realidad tienen carácter lingüístico se expresan a menudo en forma tal que parecen fácticas⁶. Un ejemplo notable de ello lo constituye la proposición que dice que una cosa material no puede estar en dos lugares al mismo tiempo. Esto tiene la apariencia de una proposición empírica, y la aducen constantemente los que desean probar que una proposición empírica puede ser lógicamente cierta. Pero un examen más crítico muestra que esa proposición no es en absoluto empírica, sino lingüística; expresa simplemente el hecho de que, como resultado de ciertas convenciones verbales, la proposición que dice que dos contenidos sensibles se dan en el mismo campo sensorial, sea visual o táctil, es incompatible con la proposición que afirma que pertenecen a

⁶ Carnap ha asignado importancia a este punto. Donde nosotros hablamos de proposiciones lingüísticas expresadas en lenguaje fáctico o pseudo-fáctico, Carnap habla de "proposiciones pseudo-objetivas" (Pseudo-Objektsätze) o "cuasi-sintácticas" (quasi-syntaktische Sätze) que se expresan en el "modo material de hablar" (Inhaltliche Redeweise, lenguaje de contenido), como opuesto al "modo formal de hablar" (Formale Redeweise). Véase *Logische Syntax der Sprache*, parte V.

la misma cosa material⁷. Esto es, por cierto, un hecho necesario, pero no tiende en absoluto a demostrar que tengamos algún conocimiento de las propiedades empíricas de los objetos. Solo es necesario por la circunstancia de que empleamos las palabras apropiadas de una manera particular. No hay razón lógica alguna que nos impida modificar nuestras definiciones en forma tal que la sentencia "una cosa no puede estar en dos lugares al mismo tiempo" exprese una contradicción, en lugar de una verdad necesaria.

Otro buen ejemplo de una proposición lingüísticamente necesaria que parece consignar un hecho empírico es la proposición "Las relaciones no son particulares sino universales". Podría suponerse que se trata de una proposición del mismo orden que "Los armenios no son mahometanos, sino cristianos". Pero sería un error, porque mientras la segunda proposición es una hipótesis empírica que se refiere a las prácticas religiosas de cierto grupo de gente, la primera no es en absoluto una proposición sobre "cosas", sino tan solo sobre palabras. Consigna el hecho de que los símbolos de relación pertenecen por definición a la clase de símbolos de propiedades, y no a la clase de símbolos de cosas.

La afirmación de que las relaciones son universales suscita la pregunta, "¿qué es un universal?", pregunta que no es, como se la ha considerado tradicionalmente, una pregunta sobre el carácter de ciertos objetos reales, sino que pide la definición de un término. La filosofía, tal como se la ha escrito, está llena de preguntas como ésta, que parecen fácticas sin serlo. De ahí que preguntar cuál es la naturaleza de un objeto material es requerir una definición de "objeto material", lo cual, como veremos pronto, equivale a preguntar de qué modo las proposiciones relativas a objetos materiales se han de traducir como proposiciones referentes a contenidos sensoriales. De manera similar, preguntar qué es un número es preguntar algo así como si es posible traducir proposiciones sobre los números

⁷ Cf. mi artículo "On Particulars and Universals", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1933-4, pp. 54, 55.

naturales a proposiciones sobre clases⁸. Y esto mismo se aplica a todas las preguntas filosóficas de la forma "¿qué es un X?" o "¿cuál es la naturaleza de X?". En todas ellas se piden definiciones y, según hemos de ver, definiciones de un tipo particular.

Aunque escribir sobre cuestiones lingüísticas en lenguaje "fáctico" puede inducir a error, con frecuencia resulta conveniente por razones de brevedad, y nosotros mismos no evitaremos hacerlo algunas veces. Pero es importante que nadie se deje engañar por esta práctica y llegue a suponer que el filósofo está empeñado en una investigación empírica o metafísica. Podemos referirnos vagamente a él diciendo que analiza hechos o nociones, o hasta cosas. Pero tenemos que poner en claro que éstas son simplemente maneras de decir que el filósofo se ocupa de las definiciones de las palabras correspondientes.

⁸ Cf. RUDOLF CARNAP, *Logische Syntax der Sprache*, parte V, 79B, y 84.

CAPÍTULO III

LA NATURALEZA DEL ANÁLISIS FILOSÓFICO

De nuestra afirmación de que la filosofía proporciona definiciones no ha de deducirse que la función del filósofo consiste en confeccionar un diccionario, en el sentido ordinario, pues las definiciones que se piden a la filosofía son de un tipo distinto de las que esperamos encontrar en los diccionarios. En un diccionario buscamos principalmente las que pueden llamarse definiciones *explicitas*; en filosofía, definiciones *en el uso*. Bastará una breve explicación para poner en claro la naturaleza de esta distinción.

Definimos *explícitamente* un símbolo cuando proponemos otro símbolo, u otra expresión simbólica, que sea sinónimo de aquél. La palabra "sinónimo" es usada aquí de manera tal que puede decirse que dos símbolos pertenecientes al mismo lenguaje son sinónimos si, y solo si, la simple sustitución de un símbolo por el otro, en toda sentencia en que cualquiera de los dos puede figurar significativamente, produce siempre una nueva sentencia equivalente a la anterior. Y decimos que dos sentencias del mismo lenguaje son equivalentes si, y solo si, toda sentencia que resulta como consecuencia de cualquier grupo dado de sentencias en conjunción con una de ellas resulta también del mismo grupo en conjunción con la otra. En este uso que hacemos de la expresión "tener por consecuencia" (*entail*), se dice que una sentencia *s* tiene por consecuencia una sentencia *t* cuando la proposición expresada por *t* es deducible de la proposición expresada por *s*; finalmente, se dice que una proposición *p* es deducible, o se sigue, de una proposición *q*, cuando la negación de *p* contradice la afirmación de *q*.

La formulación de estos criterios nos permite comprender que la gran mayoría de las definiciones que se dan en el discurso ordinario son definiciones *explicitas*. Conviene hacer notar, en particular, que el procedimiento de definición *per genus et differentiam*, al que los lógicos aristotélicos dedican tanta atención; engendra siempre definiciones explícitas en el sentido precedentemente expuesto. De ahí que cuando definimos a un oculista diciendo que es un médico de ojos, lo que estamos afirmando es que en el idioma inglés los símbolos "*oculist*" y "*eye-doctor*" (médico de ojos) son sinónimos. Y de manera general, todas las cuestiones discutidas por los lógicos en conexión con este modo de definición tratan de las posibles maneras de encontrar sinónimos, en un lenguaje determinado, para cualquier término dado. Nosotros no vamos a entrar en estas cuestiones porque son ajenas a nuestra finalidad presente, que es la de exponer el método de la filosofía. Pues el filósofo, como ya hemos dicho, se interesa ante todo por dar no definiciones *explicitas* sino definiciones *en el uso*¹.

Cuando definimos un símbolo *en el uso* no decimos que es sinónimo de algún otro símbolo, sino que mostramos de qué manera pueden traducirse las sentencias en que dicho símbolo figura con sentido, por sentencias equivalentes que no contienen ni el *definiendum* mismo ni ninguno de sus sinónimos. Un buen ejemplo de este procedimiento lo proporciona la llamada teoría de las descripciones definidas, de Bertrand Russell, que no es en modo alguno una teoría en el sentido ordinario sino una indicación de cómo han de definirse todas las frases de la forma "el tal"². Según la teoría de las descripciones, cualquier sentencia que contenga una expresión sim-

¹ En la Introducción se muestra que con respecto a esta afirmación deben formularse algunas reservas.

² Ver *Principia Mathematica*, Introducción, Cap. III, e *Introduction to Mathematical Philosophy*, Cap. XVI. [Las definiciones "en el uso" —*definitions in use*—, tal como las introduce Russell en el pasaje citado de los *Principia*, son definiciones de símbolos "incompletos", que aisladamente carecen de significado y solo pueden definirse en determinados contextos. Por eso se emplea también, e incluso con mayor frecuencia, la expresión "definiciones contextuales"]. (N. del P.)

bólica de la forma mencionada puede traducirse por una sentencia que no contiene ninguna expresión de ese tipo, pero que contiene en cambio una sub-sentencia que afirma que un objeto, y solo uno, posee determinada propiedad. De acuerdo con esto, la sentencia "El cuadrado redondo no puede existir" es equivalente a "Ninguna cosa puede ser a la vez cuadrada y redonda"; y la sentencia "El autor de *Waverley* era escocés" es equivalente a "Una persona, y solo una persona, escribió *Waverley*, y esa persona era escocesa"³. El primero de estos ejemplos nos proporciona una típica muestra de cómo puede eliminarse una frase descriptiva definida que figure como sujeto de una sentencia existencial negativa; y el segundo nos ofrece una típica muestra de cómo puede eliminarse toda frase descriptiva definida que figure en cualquier parte de cualquier otro tipo de sentencia. Los dos ejemplos juntos, en consecuencia, nos muestran cómo expresar lo que expresa cualquier sentencia que contenga una frase descriptiva definida, sin emplear ninguna de estas frases; y con ello nos dan una definición en el uso de tales frases.

Esta definición de las frases descriptivas, como toda buena definición, tiene por resultado aumentar nuestra comprensión de ciertas sentencias. Y éste es un beneficio que el autor de una definición así concede no solo a los demás, sino también a sí mismo. Podría objetarse que debe entender antes las sentencias para poder definir los símbolos que figuran en ellas. Pero esta comprensión inicial no necesita consistir más que en una habilidad para decir, en la práctica, qué tipos de situaciones verifican las proposiciones que dichas sentencias expresan. Una comprensión semejante de las sentencias que contienen frases descriptivas definidas pueden poseerla hasta los que creen que existen entidades subsistentes tales como el cuadrado redondo o el actual Rey de Francia. Pero el hecho de que sostengan esto demuestra que su comprensión de estas sentencias es imperfecta, pues su caída en la metafísica es el resultado de la suposición ingenua de que las frases descriptivas definidas son símbolos demostrativos. Suposición falsa, se-

³ Esto no es del todo correcto; véase la Introducción, pp. 28-31.

gún advertimos a la luz de la más clara comprensión que nos proporciona la definición de Russell. Tampoco se hubiera podido alcanzar este fin mediante la definición explícita de una frase descriptiva cualquiera. Lo que se requería era una traducción de las sentencias en que figuran esas frases que revelara lo que podría llamarse su complejidad lógica. En general podemos decir que una definición filosófica tiene por finalidad disipar las confusiones que surgen de nuestra imperfecta comprensión de ciertos tipos de sentencias de nuestro lenguaje, necesidad que no puede satisfacerse proporcionando un sinónimo para cada símbolo, ya sea porque no existe tal sinónimo, o porque los sinónimos de que se dispone son tan poco claros como el símbolo al que se debe la confusión.

Una elucidación filosófica completa de un lenguaje cualquiera tendría que consistir, en primer término, en una enumeración de los tipos de sentencias que fueran significativas en ese lenguaje, y luego en señalar las relaciones de equivalencia que se dan entre las sentencias de varios tipos. Conviene explicar aquí que se dice que dos sentencias son del mismo tipo cuando pueden correlacionarse en forma tal que a cada símbolo de una de las sentencias corresponda un símbolo del mismo tipo en la otra; y que se dice que dos símbolos son del mismo tipo cuando es posible en todos los casos sustituir el uno por el otro sin que una sentencia significativa se convierta en un sinsentido. Tal sistema de definiciones en el uso revelaría lo que puede denominarse la estructura del lenguaje en cuestión. Y de este modo podemos considerar cualquier "teoría" filosófica particular, tal como la "teoría de las descripciones definidas" de Russell, como la revelación de una parte de la estructura de un lenguaje dado. En el caso de Russell, el lenguaje de que se trata es el lenguaje inglés cotidiano, e igualmente cualquier otro lenguaje, como el francés o el alemán, que tenga la misma estructura del inglés⁴. No es necesario en este contexto, trazar una distinción entre el lenguaje hablado y el escrito. Por lo que interesa a la validez de una

⁴ No debe entenderse que esto quiere significar que todos los que hablan inglés empleen en realidad un único y preciso sistema de símbolos. Ver p. 85.

definición filosófica, no tiene importancia que consideremos el símbolo definido como constituido por marcas visibles o por sonidos.

Un factor que complica la estructura de un lenguaje como el inglés es el predominio de símbolos ambiguos. Se dice que un símbolo es ambiguo cuando está constituido por signos que son idénticos en su forma sensible, no solo entre sí, sino también con respecto a signos que son elementos de algún otro símbolo. Porque lo que hace que dos signos sean elementos del mismo símbolo no es tan solo una identidad de forma, sino también una identidad de uso. Así, por ejemplo, si nos guiáramos simplemente por la forma del signo, deberíamos suponer que el "es" que interviene en la sentencia "Él es el autor de ese libro" es el mismo símbolo que el "es" que figura en la sentencia "El gato es un mamífero". Pero cuando nos ponemos a traducir las sentencias advertimos que la primera equivale a "Él, y ningún otro, escribió ese libro" y la segunda a "La clase de los mamíferos contiene la clase de los gatos". Lo cual demuestra que, en este ejemplo, cada uno de los "es" es un símbolo ambiguo que no debe confundirse con el otro, ni con los símbolos ambiguos de existencia, pertenencia a una clase, identidad, y consecuencia (*entailment*), que están constituidos también por signos de la forma "es".

Decir que un símbolo está constituido por signos que son idénticos el uno con respecto al otro en su forma sensible, y en su significación, y que un signo es un contenido sensible, o una serie de contenidos sensibles, que se usa para transmitir un significado literal, no es lo mismo que decir que un símbolo es una colección o sistema de contenidos sensibles. En efecto, cuando hablamos de ciertos objetos $b, c, d, \dots$ como elementos de un objeto e , y de e como constituido por $b, c, d, \dots$ no estamos diciendo que éstos forman parte de e en el sentido en que mi brazo es parte de mi cuerpo, o en que un conjunto particular de libros de mi biblioteca es parte de mi colección de libros. Lo que estamos diciendo es que todas las sentencias en las que aparece el símbolo e pueden traducirse por sentencias que no contengan ese símbolo, ni ningún símbolo que sea sinónimo de e , pero que sí contengan los símbolos $b, c, d, \dots$

En tal caso decimos que *e* es una construcción lógica a partir de *b, c, d...* Y de una manera general, podemos explicar la naturaleza de las construcciones lógicas diciendo que la introducción de símbolos que denotan construcciones lógicas es un artificio que nos permite enunciar proposiciones complicadas acerca de los elementos de dichas construcciones, en una forma relativamente simple.

Lo que no debe decirse es que las construcciones lógicas son objetos ficticios. Pues si bien es cierto que el Estado inglés, por ejemplo, es una construcción lógica a partir de individuos, y que la mesa sobre la cual estoy escribiendo es una construcción lógica a partir de contenidos sensibles, no es cierto que el Estado inglés o la mesa sean ficticios en el sentido en que es ficticio Hamlet o un espejismo. En efecto, la afirmación de que las mesas son construcciones lógicas a partir de contenidos sensibles no es de ningún modo una afirmación fáctica, en el sentido en que sería fáctica, aunque falsa, la afirmación de que las mesas son objetos ficticios. Es, según debe haberlo puesto en claro nuestra explicación de la noción de construcción lógica, una afirmación de carácter lingüístico, que dice que el símbolo "mesa" es definible —no explícitamente, sino en el uso— en términos de ciertos símbolos que designan contenidos sensibles. Esto, como hemos visto, equivale a decir que todas las sentencias que contienen el símbolo "mesa" —o el símbolo correspondiente en cualquier lenguaje que tenga la misma estructura que el nuestro— pueden ser traducidas por sentencias del mismo lenguaje que no contengan tal símbolo, ni ninguno de sus sinónimos, pero que contengan en cambio ciertos símbolos que designan contenidos sensibles; lo cual puede expresarse, sin rigor, afirmando que decir cualquier cosa de una mesa equivale siempre a decir algo acerca de contenidos sensibles. Esto, por supuesto, no implica que decir algo acerca de una mesa sea siempre equivalente a decir la misma cosa acerca de los contenidos sensibles pertinentes. Por ejemplo, la sentencia "Estoy sentado ahora frente a una mesa" puede, en principio, ser traducida por una sentencia que no mencione mesas, sino únicamente contenidos sensibles; pero esto no significa que podamos remplazar sim-

plemente en la sentencia original el símbolo "mesa" por un símbolo de contenido sensible. Si hacemos eso, nuestra nueva sentencia, lejos de ser equivalente a la anterior, será un mero sinsentido. Para obtener una sentencia que sea equivalente a la sentencia acerca de la mesa, pero que se refiera en cambio a contenidos sensibles, es preciso variar toda la sentencia original. Lo cual se desprende, por cierto, del hecho de que decir que las mesas son construcciones lógicas a partir de contenidos sensibles no significa que el símbolo "mesa" pueda definirse explícitamente en términos de símbolos que designan contenidos sensibles, sino simplemente que se lo puede definir de esta manera en el uso. Porque, según hemos visto, la función de una definición en el uso no es la de suministrar nos un sinónimo para cualquier símbolo, sino la de permitirnos traducir sentencias de cierto tipo.

El problema de dar una regla concreta para traducir las sentencias que se refieren a una cosa material por sentencias referentes a contenidos sensibles —que puede llamarse el problema de la "reducción" de las cosas materiales a contenidos sensibles— constituye la parte filosófica principal del tradicional problema de la percepción. Verdad es que los autores que se ocupan de la percepción creen tratar una cuestión fáctica cuando emprenden la descripción de "la naturaleza de las cosas materiales". Pero, como ya hemos señalado, esto es un error. La pregunta "¿qué es la naturaleza de una cosa material?" es, como cualquier otra pregunta de esta forma, un interrogante de carácter lingüístico, porque lo que se pide es una definición. Y las proposiciones que se ofrecen como respuestas son proposiciones lingüísticas, aunque puedan estar expresadas de manera tal que parezcan ser fácticas. Son proposiciones que se refieren a relaciones entre símbolos, y no a las propiedades de las cosas que los símbolos denotan.

Es necesario recalcar este punto en conexión con el "problema de la percepción", ya que el hecho de que, en nuestro lenguaje cotidiano, seamos incapaces de describir con alguna precisión las propiedades de los contenidos sensibles, por falta de los símbolos requeridos, hace conveniente dar la solución de este problema utilizando una terminología fáctica. Para

expresar el hecho de que hablar sobre cosas materiales es, para cada uno de nosotros, una manera de hablar de contenidos sensibles, decimos que cada uno de nosotros "construye" las cosas materiales a partir de los contenidos sensibles; y ponemos de manifiesto la relación que existe entre las dos clases de símbolos mostrando cuáles son los principios de esta "construcción". En otras palabras, la pregunta "¿cuál es la naturaleza de una cosa material?" se contesta indicando, en términos generales, cuáles son las relaciones que deben regir entre dos contenidos sensibles cualesquiera de un sujeto para que sean elementos de la misma cosa material. La dificultad, que parece surgir aquí, de reconciliar la subjetividad de los contenidos sensibles con la objetividad de las cosas materiales será tratada en un capítulo posterior de este libro⁵.

La solución que daremos ahora de este "problema de la percepción" servirá como un ejemplo más del método del análisis filosófico. Para simplificar la cuestión introduciremos las siguientes definiciones. Decimos que dos contenidos sensibles se asemejan directamente uno al otro cuando la diferencia cualitativa entre ellos es nula o solo infinitesimal; y decimos que se asemejan indirectamente entre sí cuando están ligados por una serie de semejanzas directas, pero no son ellos mismos directamente semejantes, relación ésta cuya posibilidad se funda en el hecho de que el producto relativo⁶ de diferencias cualitativas infinitesimales es una apreciable diferencia de cualidad. Y decimos que dos contenidos sensibles visuales o táctiles son directamente continuos cuando pertenecen a miembros sucesivos de una serie de campos sensoriales reales o posibles y la diferencia que existe entre ellos es nula o apenas infinitesimal, con respecto a la posición de cada uno de ellos en su propio campo sensorial; decimos, finalmente, que son indirectamente continuos cuando están relacionados por una serie real, o posible, de dichas continuidades directas. Es necesario explicar

⁵ Capítulo VII.

⁶ "El *producto relativo* de dos relaciones R y S es la relación que existe entre x y z cuando hay un término intermedio y tal que x tiene la relación R con y e y tiene la relación S con z ." *Principia Mathematica*, Introducción, Capítulo I.

aquí que, tratándose de una experiencia sensible, o de un campo sensorial que forma parte de una experiencia sensible, decir que es posible —como opuesto a real— equivale a decir, no que ha ocurrido alguna vez o que de hecho va a ocurrir, sino que ocurriría si se llenaran ciertas condiciones especificables. Así cuando se dice que una cosa material está constituida a la vez por contenidos sensibles reales y por contenidos sensibles posibles, lo que se afirma es tan solo que las sentencias que se refieren a contenidos sensibles, que son traducciones de sentencias que se refieren a una cosa material cualquiera, son categóricas e hipotéticas a la vez. De ahí que la noción de contenido sensible, o experiencia sensible posible, sea tan inobjetable como la noción familiar de enunciado hipotético.

Sobre la base de estas definiciones preliminares puede afirmarse, con respecto a dos contenidos sensibles visuales cualesquiera o con respecto a dos contenidos sensibles táctiles cualesquiera, que son elementos de la misma cosa material si, y solo si, están relacionados entre sí por una relación de semejanza directa, o indirecta, en ciertos respectos, y por una relación de continuidad directa, o indirecta. Y como cada una de estas relaciones es simétrica —es decir, una relación que no puede regir entre dos términos cualesquiera A y B sin regir también entre B y A— y también transitiva —es decir, una relación que no puede regir entre un término A y otro término B, y entre B y otro término C, sin regir entre A y C— se sigue que los grupos de contenidos sensibles visuales y táctiles que se constituyen mediante estas relaciones no pueden contener ningún miembro en común. Lo cual significa que ningún contenido sensible visual o táctil puede ser elemento de más de una cosa material.

El próximo paso en el análisis de la noción de cosa material consiste en mostrar cómo están correlacionados estos grupos separados de contenidos sensibles visuales o táctiles. Lo cual puede hacerse diciendo que dos cualesquiera de nuestros grupos visuales o táctiles pertenecen a la misma cosa material cuando cada elemento del grupo visual de profundidad visual mínima forma parte de la misma experiencia sensible que un elemento del grupo táctil de profundidad táctil mí-

nima. Solo podemos definir aquí la profundidad visual o táctil en forma ostensiva. La profundidad de un contenido sensible visual o táctil es una propiedad sensible de éste al igual que su longitud o su amplitud⁷. Pero podemos describirla diciendo que un contenido sensible visual o táctil tiene mayor profundidad que otro cuando está más lejos del cuerpo del observador, a condición de que dejemos sentado que con esto no pretendemos dar una definición. Porque, evidentemente, cualquier "reducción" de las cosas materiales a contenidos sensibles quedaría viciada si las sentencias definitorias contuvieran referencias a cuerpos humanos, que son también cosas materiales. Con todo, nos vemos obligados a mencionar cosas materiales si queremos describir ciertos contenidos sensibles, ya que la pobreza de nuestro lenguaje es tal que no tenemos otros medios verbales para explicar lo que son sus propiedades.

En cuanto a los contenidos sensibles de gusto, sonido u olor, que se atribuyen a cosas materiales particulares, pueden clasificarse haciendo referencia a su asociación con contenidos sensibles táctiles. Así, por ejemplo, atribuimos contenidos sensibles gustativos a las mismas cosas materiales a las que atribuimos contenidos sensibles táctiles que ocurren simultáneamente, experimentados por el paladar o la lengua. Y al atribuir un contenido sensible auditivo u olfativo a una cosa material, advertimos que es un miembro de una serie posible de sonidos u olores, temporalmente continuos, de cualidad uniforme pero de intensidad gradualmente creciente; a saber, la serie que se experimenta, según se diría de ordinario, a medida que se avanza hacia el lugar desde el cual proviene el sonido o el olor; y lo atribuimos a la misma cosa material como el contenido sensible táctil que se experimenta al mismo tiempo que el sonido, o el olor, de mayor intensidad de la serie.

Lo que se requiere a continuación de nosotros, en nuestro intento de analizar la noción de cosa material, es que demos una regla para traducir las sentencias que se refieren a las cualidades "reales" de las cosas materiales. Nuestra respuesta es que decir que una cierta cualidad es la cualidad real

⁷ Véase H. H. PRICE, *Perception*, p. 218.

de una cosa material dada equivale a decir que aquélla caracteriza a los elementos de la cosa que son los más fáciles de medir entre todos aquellos que poseen cualidades de ese género. Cuando miro, por ejemplo, una moneda y aseguro que tiene realmente forma redonda, no afirmo que la forma del contenido sensible, que es el elemento de la moneda que realmente estoy observando, sea redonda, y menos aún que sea redonda la forma de todos los elementos visuales o táctiles de la moneda; lo que afirmo es que la redondez de forma caracteriza a aquellos elementos de la moneda que se experimentan desde el punto de vista que permite efectuar mediciones de forma de la manera más conveniente. Y de modo similar afirmo que el color real del papel en que escribo es blanco, aunque tal vez no siempre aparezca como blanco, porque la blancura en el color caracteriza a aquellos elementos visuales del papel que se experimentan en las condiciones en que es posible la máxima discriminación de los colores. Finalmente, definimos las relaciones de cualidad, o de posición entre las cosas materiales en términos de las relaciones de cualidad o de posición que rigen entre tales elementos "privilegiados".

Esta definición o, más bien, este esbozo de definición de símbolos que designan cosas materiales quiere llenar la misma finalidad que la definición de las frases descriptivas que dimos antes como ejemplo del proceso de análisis filosófico. Sirve para aumentar nuestra comprensión de las sentencias en que nos referimos a cosas materiales. En este caso también hay, por supuesto, un sentido en el que ya entendemos tales sentencias. Los que usan nuestro idioma no tienen dificultad, en la práctica, para identificar las situaciones que determinan la verdad o falsedad de enunciados simples como "ésta es una mesa" o "las monedas son redondas". Pero muy bien puede ocurrir que no adviertan la complejidad lógica oculta de tales enunciados, que nuestro análisis de la noción de cosa material acaba de revelar. Como consecuencia, pueden verse movidos a adoptar alguna creencia metafísica, como la creencia en la existencia de sustancias materiales o sustratos invisibles, que es una fuente de confusión en todo su pensamiento especulativo. Y no hay que medir la utilidad de la definición filosófica que

disipa tales confusiones por la aparente trivialidad de las sentencias que traduce.

Algunas veces se dice que tales definiciones filosóficas tienen por objeto revelar el significado de ciertos símbolos o combinaciones de símbolos. Contra esta forma de hablar puede formularse la objeción de que no da una descripción inequívoca de la práctica del filósofo, ya que emplea un símbolo altamente ambiguo como lo es la palabra "significado". Por esta razón hemos definido la relación de equivalencia entre sentencias sin referirnos al "significado". Yo dudo, en efecto, de que con respecto a todas las sentencias que, según nuestra definición, son equivalentes, se diría habitualmente que tienen el mismo significado. Pues pienso que aunque un signo complejo de la forma "las sentencias *s* y *t* tienen el mismo significado" se usa a veces para expresar lo que nosotros expresamos diciendo "las sentencias *s* y *t* son equivalentes", o se lo entiende como si expresara tal cosa, no es ésa la forma como se usa o interpreta más usualmente un signo de ese tipo. Creo que si queremos usar el signo "significado" de la manera en que se lo emplea con mayor frecuencia, no tenemos que decir que dos sentencias tienen el mismo significado para cualquier persona, sino cuando el hecho de que se dé una de ellas tenga siempre el mismo efecto sobre los pensamientos y las acciones de esa persona que el hecho de que se dé la otra sentencia. Ahora bien, se ve claramente que es posible que dos sentencias sean equivalentes, según nuestro criterio, sin que tengan igual efecto sobre quienquiera que emplee el lenguaje. Por ejemplo, "*p* es una ley natural" es equivalente a "*p* es una hipótesis general en la que siempre se puede confiar"; pero las asociaciones del símbolo "ley" son tales que la primera sentencia tiende a producir un efecto psicológico muy diferente al de su equivalente, ya que da lugar a una creencia en el orden de la naturaleza, e incluso en la existencia de un poder "detrás" de ese orden, que la sentencia equivalente, en cambio, no evoca, y que no tiene, realmente, justificación racional. De ahí que haya muchas personas para las cuales estas sentencias tienen en verdad —en este sentido ordinario de la palabra "significado"— diferentes significados. Lo cual, según

presumo, explica la muy difundida resistencia a admitir que las leyes de la naturaleza son tan solo hipótesis, del mismo modo que el fracaso de algunos filósofos en reconocer que las cosas materiales son reducibles a contenidos sensibles se debe, en gran medida, al hecho de que ninguna sentencia que se refiere a contenidos sensibles produce nunca el mismo efecto psicológico sobre ellos que una sentencia que se refiere a una cosa material. Pero hemos visto que ésta no es una base válida para negar la equivalencia de dos sentencias cualesquiera de esas características.

En consecuencia, habría que evitar decir que la filosofía se ocupa del significado de los símbolos, ya que la ambigüedad de la palabra "significado" lleva al crítico poco perspicaz a juzgar el resultado de una investigación filosófica con un criterio que no se puede aplicar a ésta, sino tan solo a una investigación empírica relativa al efecto psicológico que la presencia de determinados símbolos produce en un cierto grupo de personas. Tales investigaciones empíricas tienen, sin duda, gran importancia en sociología y en el estudio científico de una lengua, pero son completamente distintas de las investigaciones lógicas que constituyen la filosofía.

También es motivo de confusión decir, como hacen algunos, que la filosofía nos dice cómo se usan realmente ciertos símbolos, pues esto sugiere que las proposiciones de la filosofía son proposiciones fácticas que se refieren al comportamiento de cierto grupo de personas; y no es éste el caso. El filósofo que afirma que en nuestro idioma la sentencia "El autor de *Waverley* era escocés" es equivalente a "Una persona, y solo una persona, escribió *Waverley*, y esa persona era escocesa" no está afirmando que todos o casi todos los que hablan este idioma emplean esta sentencia de manera intercambiable. Lo que afirma es que, en virtud de ciertas reglas de consecuencia (*entailment*), en particular aquellas que caracterizan al inglés o al castellano "correcto", cualquier sentencia que se siga de "El autor de *Waverley* era escocés" en conjunción con cualquier grupo dado de sentencias, se sigue también de este grupo en conjunción con "Una persona, y solo una persona, escribió *Waverley*, y esa persona era escocesa". Que los que utilizan

nuestra lengua deban emplear las convenciones verbales que emplean es, por cierto, un hecho empírico. Pero el deducir relaciones de equivalencia de las reglas de consecuencia que caracterizan nuestra lengua, o cualquier otra, es una actividad puramente lógica; y el análisis filosófico consiste en esta actividad lógica, y no en un estudio empírico de los hábitos lingüísticos de un grupo de personas⁸.

Por eso, al especificar el lenguaje al que quiere aplicar sus definiciones, el filósofo no hace sino describir las convenciones de las cuales esas definiciones se deducen; y la validez de las definiciones depende únicamente de su compatibilidad con tales convenciones. En la mayoría de los casos, en efecto, las definiciones se obtienen de convenciones que, de hecho, corresponden a las convenciones observadas realmente por algún grupo de personas. Y que ello ocurra es condición necesaria de la utilidad de las definiciones como medio de esclarecimiento. Pero es un error suponer que la existencia de tal correspondencia sea siempre parte de lo que las definiciones afirman realmente⁹.

Hay que señalar que la operación de análisis de un lenguaje se facilita si para clasificar sus formas es posible usar un sistema artificial de símbolos cuya estructura sea conocida. El ejemplo mejor conocido de un simbolismo así es el llamado sistema de logística que emplearon Russell y Whitehead en su *Principia Mathematica*. Pero no es necesario que el lenguaje en el que se efectúa el análisis sea diferente del lenguaje analizado. Si así fuera, nos veríamos obligados a suponer, como

⁸ La afirmación de que el filósofo se ocupa siempre de un lenguaje artificial no carece de fundamento, ya que, en efecto, las convenciones que seguimos en el uso que hacemos realmente de las palabras no son sistemáticas ni precisas.

⁹ Por eso, cuando quiero refutar las ideas filosóficas de un adversario no discuto acerca de los hábitos lingüísticos de la gente: trato de probar que sus definiciones encierran una contradicción. Supongamos, por ejemplo, que él sostenga que "A es un agente libre" equivale a "las acciones de A no son causadas". Mi refutación consistirá, en este caso, en obligarlo a admitir que "A es un agente libre" se sigue de "A es moralmente responsable de sus acciones", mientras que de "las acciones de A no son causadas" se sigue "A no es moralmente responsable por sus acciones".

sugirió Russell una vez, "que todo lenguaje tiene una estructura con respecto a la cual, en *ese lenguaje*, no puede decirse nada, pero que puede haber otro lenguaje que se ocupe de la estructura del primer lenguaje y que tenga a su vez una nueva estructura, y que para esta jerarquía de lenguajes tal vez no haya límites"¹⁰. Esto fue escrito, presumiblemente, en la creencia de que el intento de referirse a la estructura de un lenguaje empleando ese mismo lenguaje conduciría a paradojas lógicas¹¹. Pero Carnap, al llevar a cabo realmente ese análisis, ha demostrado posteriormente que un lenguaje puede utilizarse sin contradicción para el análisis de sí mismo¹².

¹⁰ Introducción al *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. WITTGENSTEIN, p. 23.

¹¹ Con respecto a las paradojas lógicas véase RUSSELL y WHITEHEAD, *Principia Mathematica*, Introducción, capítulo II; F. P. RAMSEY, *Foundations of Mathematics*, pp. 1-63; y LEWIS y LANGFORD, *Symbolic Logic*, capítulo XIII.

¹² Véase *Logische Syntax der Sprache*, partes I y II.

CAPÍTULO IV

EL "A PRIORI"

La concepción de la filosofía que hemos adoptado puede ser calificada adecuadamente, según creo, como una forma de empirismo; porque, en efecto, es característico del empirista renunciar a la metafísica por la razón de que toda proposición fáctica debe referirse a la experiencia sensible. Y hemos visto que, si bien la concepción de la filosofía como una actividad de análisis no se encuentra en las teorías tradicionales de los empiristas, se halla implícita en su práctica. Al mismo tiempo hay que poner en claro que al denominarnos empiristas no reconocemos por ello nuestra adhesión a ninguna de las doctrinas psicológicas que comúnmente se asocian con el empirismo. Pues, aunque estas doctrinas fueran válidas, su validez sería independiente de la validez de cualquier tesis filosófica; solo se podría establecer mediante la observación y no por medio de las consideraciones puramente lógicas sobre las cuales descansa nuestro empirismo.

Habiendo admitido que somos empiristas, debemos considerar ahora la objeción que comúnmente se aduce contra todas las formas de empirismo; a saber, la objeción de que es imposible que los principios empiristas puedan explicar nuestro conocimiento de las verdades necesarias. Porque, como demostró en forma concluyente Hume, ninguna proposición general cuya validez esté sujeta a la prueba de la experiencia real puede ser nunca lógicamente cierta. Por más a menudo que se la verifique en la práctica, siempre subsiste la posibilidad de que sea refutada en alguna ocasión futura. El hecho de que una ley haya sido comprobada en $n-1$ casos no ofrece ga-

rantía lógica alguna de que se la haya de comprobar también en el enésimo caso, aunque n sea tan grande como se quiera. Esto significa que ninguna proposición general que se refiera a circunstancias de hecho puede nunca demostrarse como necesaria y universalmente verdadera. A lo sumo podrá ser una hipótesis probable. Y hemos de ver que esto no solo se aplica a proposiciones generales, sino a todas las proposiciones que tienen un contenido fáctico. Ninguna de ellas puede llegar jamás a ser lógicamente cierta. Esta conclusión, que hemos de tratar con más detalle luego, tiene que ser aceptada por todo empirista consecuente. A menudo se piensa que esto le hace caer en un escepticismo total; pero no ocurre así, ya que el hecho de que la validez de una proposición no pueda ser garantizada lógicamente no implica en modo alguno que sea irracional que creamos en ella. Por el contrario, lo irracional es buscar una garantía donde no puede haberla, exigir certidumbre donde lo único que puede obtenerse es probabilidad. Ya hemos señalado esto al referirnos a la obra de Hume. Y hemos de aclarar más este punto cuando nos ocupemos de la probabilidad, al explicar el uso que damos a las proposiciones empíricas. Descubriremos que no hay nada de perverso o paradójico en la tesis de que todas las "verdades" de la ciencia y el sentido común son hipótesis, y que en consecuencia no constituye una objeción contra la concepción empirista el hecho de que de ella se desprenda esa tesis.

Donde el empirista verdaderamente halla dificultades es en relación con las verdades de la lógica formal y la matemática. Porque mientras se admite en seguida que una generalización científica es falible, las verdades de la matemática y de la lógica, en cambio, se presentan a todo el mundo como necesarias y ciertas. Pero si el empirismo es correcto, ninguna proposición que tenga contenido fáctico puede ser necesaria ni cierta. En consecuencia, el empirista tiene que considerar las verdades de la lógica y la matemática en una u otra de las dos maneras siguientes: o tiene que decir que no son verdades necesarias, en cuyo caso debe explicar el porqué de la convicción universal de que sí lo son; o debe decir que no tienen contenido fáctico y entonces se ve obligado a explicar

cómo es posible que una proposición vacía de todo contenido fáctico pueda ser verdadera, útil, y sorprendente.

Si ninguno de estos caminos resulta satisfactorio, estaremos obligados a dejar paso al racionalismo. Nos veremos obligado a admitir que hay algunas verdades acerca del mundo que podemos conocer independientemente de la experiencia; que existen algunas propiedades que podemos atribuir a todos los objetos, aunque no nos sea dable concebir la posibilidad de observar que todos los objetos las poseen. Tendremos asimismo que aceptar como algo misterioso e inexplicable el hecho de que nuestro pensamiento tenga este poder de revelarnos por vía de autoridad la naturaleza de objetos que nunca hemos observado, o de lo contrario debemos aceptar la explicación kantiana, que, aparte de las dificultades epistemológicas a las que ya nos hemos referido, solo consigue hacer retroceder el misterio a un plano posterior.

Es evidente que cualquiera de tales concesiones al racionalismo destruiría el principal argumento de este libro; pues admitir que existen en el mundo hechos que pueden ser conocidos independientemente de la experiencia sería incompatible con nuestra tesis fundamental de que una sentencia no dice nada a menos que sea empíricamente verificable. Y con ello quedaría anulada toda la fuerza de nuestro ataque contra la metafísica. Es por eso vital para nosotros poder demostrar que una u otra de las dos explicaciones empiristas de las proposiciones de la lógica y la matemática es correcta. Si logramos éxito en esto, habremos destruido las bases del racionalismo. Porque el principio fundamental del racionalismo es que el pensamiento es una fuente independiente de conocimiento y, lo que es más, constituye una fuente de conocimiento más digna de confianza que la experiencia; algunos racionalistas han llegado incluso a decir que el pensamiento es la única fuente de conocimiento. Opinión que se funda simplemente en que las únicas verdades que nosotros conocemos acerca del mundo son conocidas a través del pensamiento y no a través de la experiencia. De modo que si podemos demostrar que las verdades en cuestión no son necesarias, o bien que no son "verdades acerca del mundo", habremos eliminado el punto

de apoyo sobre el cual descansa el racionalismo. Habremos demostrado la afirmación empirista de que no hay "verdades de razón" que se refieran a circunstancias de hecho.

La posición según la cual las verdades de la lógica y de la matemática no son necesarias ni ciertas es la que adoptó Mill, quien sostuvo que dichas proposiciones eran generalizaciones inductivas basadas en un número extremadamente grande de casos. El hecho de que el número de casos favorables era tan grande explicaba, en su opinión, nuestra creencia de que tales generalizaciones son necesarias y universalmente verdaderas. Los elementos de prueba que aportaban un testimonio en favor de ellas eran tan fuertes que nos parecía que no pudiera darse jamás un ejemplo en contrario. Sin embargo, en principio había la posibilidad que esas generalizaciones pudieran ser refutadas. Eran altamente probables, pero por ser generalizaciones inductivas, no eran ciertas. La diferencia entre ellas y las hipótesis de la ciencia natural era una diferencia de grado y no de especie. La experiencia nos había dado muy buenas razones para suponer que una "verdad" de la matemática o la lógica era universalmente verdadera, pero no poseíamos una garantía de ello. Esas "verdades" eran tan solo hipótesis empíricas que habían funcionado particularmente bien en el pasado; y, como todas las hipótesis empíricas, eran, en teoría, falibles.

No creo que esta solución de las dificultades que presentan para el empirismo las proposiciones de la lógica y la matemática sea aceptable. Al considerarla, es necesario hacer una distinción que quizá ya está contenida en la famosa afirmación de Kant según la cual, aunque no puede haber dudas de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no se sigue que todo él proviene de la experiencia¹. Cuando decimos que las verdades de la lógica son conocidas independientemente de la experiencia no decimos, por supuesto, que son innatas, en el sentido de que hemos nacido conociéndolas. Es obvio que la matemática y la lógica tienen que ser aprendidas de la misma manera que hay que aprender la química

¹ *Crítica de la Razón Pura*, segunda ed., Introducción, sección I.

y la historia. Tampoco negamos que la primera persona que descubrió una determinada verdad lógica o matemática llegó a ella por un procedimiento inductivo. Es muy probable, por ejemplo, que el principio del silogismo haya sido formulado no antes sino después de que se observara la validez del razonamiento silogístico en cierto número de casos particulares. Pero lo que discutimos cuando decimos que las verdades lógicas y matemáticas son conocidas en forma independiente de la experiencia no es una cuestión histórica concerniente al modo como se descubrieron originariamente esas verdades, ni tampoco una cuestión psicológica relativa a la manera conforme a la cual cada uno de nosotros llega a aprenderlas, sino una cuestión epistemológica. La tesis de Mill que rechazamos es la de que las proposiciones de la lógica y la matemática tienen el mismo *status* que las hipótesis empíricas, y que su validez se determina en la misma forma. Sostenemos que esas proposiciones son independientes de la experiencia, en el sentido de que no deben su validez a la verificación empírica. Podemos llegar a descubrirlas a través de un proceso inductivo; pero una vez que las hemos aprehendido advertimos que son necesariamente verdaderas, y que son válidas para cualquier caso concebible. Lo cual permite distinguirlas de las generalizaciones empíricas, ya que sabemos que una proposición cuya validez depende de la experiencia no puede considerarse necesaria ni universalmente verdadera.

Al rechazar la teoría de Mill estamos obligados a ser algo dogmáticos. Lo único que podemos hacer es enunciar el problema en forma clara, confiando en que se advertirá la discrepancia de la tesis de Mill con los hechos lógicos pertinentes. Las consideraciones siguientes pueden servir para mostrar que de las dos maneras de tratar la lógica y la matemática que están abiertas a los empiristas la que adoptó Mill no es la correcta.

La mejor manera de justificar nuestra afirmación de que las verdades de la lógica formal y la matemática pura son necesariamente verdaderas es examinar casos en los cuales podrían parecer refutadas. Podría suceder fácilmente, por ejemplo, que al ponerme a contar los que yo creía que eran cinco

pares de objetos, comprobaba que no sumaban más que nueve. Si quisiera confundir a la gente podría decir que en esta ocasión dos veces cinco no dieron por resultado diez. Pero en tal caso no estaría empleando el signo complejo " $2 \times 5 = 10$ " en la forma en que se lo usa de ordinario. No lo estaría tomando como la expresión de una proposición puramente matemática, sino como la expresión de una generalización empírica según la cual todas las veces que conté los que me parecieron cinco pares de objetos descubrí que su número ascendía a diez. Esta generalización muy bien puede ser falsa, pero si resultó falsa en un caso determinado, uno no diría que la proposición matemática " $2 \times 5 = 10$ " fue refutada. Lo que se diría es que yo estaba errado al suponer que al principio había cinco pares de objetos, o se diría que uno de los objetos fue sustraído mientras estaba contando, o que dos de ellos se habían confundido en uno solo, o que yo había contado mal. Se adoptaría como explicación la hipótesis empírica que mejor concordara con los hechos comprobados. La única explicación que no se aceptaría en ninguna circunstancia es la de que el producto de dos por cinco no siempre es diez.

Para tomar otro ejemplo: si al medir lo que parece un triángulo euclídeo se descubre que sus ángulos no suman en total 180 grados, no decimos que hemos encontrado un caso que invalida la proposición matemática que afirma que la suma de los tres ángulos de un triángulo euclídeo es igual a 180 grados. Decimos que hemos medido mal o, más probablemente, que el triángulo que hemos estado midiendo no es euclídeo. Y ésta es nuestra manera de proceder en todos los casos en que una verdad matemática podría parecer refutada. Siempre conservamos su validez adoptando alguna otra explicación de lo ocurrido.

Lo mismo se aplica a los principios de la lógica formal. Podemos considerar un ejemplo relacionado con la llamada ley del tercero excluido, que afirma que una proposición debe ser verdadera o falsa o, en otras palabras, que dada una proposición y su contradictoria es imposible que una de ellas no sea verdadera. Podría suponerse que, en ciertos casos, una proposición de la forma " x ha dejado de hacer y " pudiera cons-

tituir una excepción a esta ley. Por ejemplo, si mi amigo no me ha escrito nunca, parece que está bien decir que no es ni verdadero ni falso que él haya dejado de escribirme. Pero de hecho nos negaríamos a aceptar que un caso así sea una invalidación de la ley del tercero excluido. Haríamos notar que la proposición "Mi amigo ha dejado de escribirme" no es una proposición simple, sino la conjunción de las dos proposiciones "Mi amigo me escribió en el pasado" y "Mi amigo no me escribe ahora"; señalaríamos, además, que la proposición "Mi amigo no ha dejado de escribirme" no es, como aparenta, contradictoria de "Mi amigo ha dejado de escribirme", sino únicamente su contraria; significa, en efecto, "Mi amigo me escribió en el pasado, y todavía me escribe". En consecuencia, cuando decimos que una proposición como "Mi amigo ha dejado de escribirme" a veces no es ni verdadera ni falsa, estamos hablando sin precisión. Porque parece que decimos que ni esa proposición ni su contradictoria son verdaderas. Mientras que lo que queremos decir, o deberíamos querer decir, es que ni ésta ni su contradictoria aparente son verdaderas. Y en realidad su contradictoria aparente no es sino su contraria. Por eso, conservamos la ley del tercero excluido mostrando que al negar una sentencia no siempre resulta la contradictoria de la proposición expresada originalmente.

No hace falta dar más ejemplos. Cualquiera sea el caso que nos preocupemos por considerar, comprobaremos siempre que las situaciones en que un principio lógico o matemático podría parecer refutado se explican de manera tal que el principio queda incólume. Lo cual indica que Mill se equivocaba al suponer que podía presentarse una situación capaz de destruir una verdad matemática. Los principios de la lógica y de la matemática son universalmente verdaderos, sencillamente porque nosotros jamás les permitimos ser otra cosa. Y la razón de ello es que no podemos abandonarlos sin contradecirnos a nosotros mismos, sin pecar contra las reglas que gobiernan el uso del lenguaje, y sin hacer así que nuestras expresiones se anulen a sí mismas. En otras palabras, las verdades de la lógica y de la matemática son proposiciones an-

líticas o tautologías. Al decir esto hacemos una afirmación que podrá considerarse muy controvertible, y ahora debemos proceder a dilucidar sus implicaciones.

La definición más conocida de proposición analítica —o juicio analítico, como él la llamó— es la que dio Kant, quien dijo² que un juicio analítico era un juicio en el que el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido en forma tácita en el concepto de A. A los juicios analíticos contrapuso los juicios sintéticos, en los cuales el predicado B queda fuera del sujeto A, aunque se halla enlazado con éste. Los juicios analíticos —explica— "no agregan nada mediante el predicado al concepto del sujeto, sino que meramente lo descomponen en aquellos conceptos constituyentes que todo el tiempo han sido pensados en él, aunque de manera confusa". Los juicios sintéticos, en cambio "agregan al concepto del sujeto un predicado que en modo alguno ha sido pensado en él y que ningún análisis puede extraer de él". Kant da como ejemplo de juicio analítico "todos los cuerpos son extensos", en razón de que el predicado requerido puede extraerse del concepto de "cuerpo", "de acuerdo con el principio de contradicción"; como ejemplo de juicio sintético da "todos los cuerpos son pesados". Incluye también a " $7 + 5 = 12$ " entre los juicios sintéticos, en razón de que el concepto de doce en modo alguno está ya pensado cuando se piensa simplemente en la unión de siete y cinco. Y al parecer Kant consideró que esto equivalía a decir que el juicio no descansa únicamente en el principio de contradicción. Sostiene también que mediante los juicios analíticos nuestro conocimiento no resulta ampliado, a diferencia de lo que sucede con los juicios sintéticos, porque en los juicios analíticos "tan solo se explicita y se me hace inteligible el concepto que ya poseo".

Creo que éste es un resumen fiel de lo que dice Kant sobre la distinción entre proposiciones analíticas y proposiciones sintéticas, pero no creo que Kant haya logrado establecer la distinción en forma clara. Pues, en efecto, aunque

² *Crítica de la Razón Pura*, segunda ed., Introducción, secciones IV y V.

hagamos caso omiso de las dificultades que provoca el uso del término vago "concepto" y de la suposición sin fundamento de que, con respecto a cualquier juicio, o a cualquier sentencia alemana o inglesa, pueda decirse que tienen un sujeto y un predicado, queda todavía el siguiente defecto crucial: Kant no da un criterio simple para distinguir las proposiciones analíticas de las sintéticas; da dos criterios distintos, que en modo alguno son equivalentes. Así, como hemos visto, para sostener que la proposición " $7 + 5 = 12$ " es sintética, se basa en que la comprensión subjetiva (*subjective intension*) de " $7 + 5$ " no contiene la comprensión subjetiva de "12", mientras que para sostener que "todos los cuerpos son extensos" es una proposición analítica basada en que ésta descansa solo en el principio de contradicción. O sea que en el primero de estos ejemplos emplea un criterio psicológico y un criterio lógico en el segundo, dando por supuesto que son equivalentes. Pero, de hecho, una proposición que de acuerdo con el primer criterio es sintética muy bien puede ser analítica de acuerdo con el segundo. Pues, como ya hemos señalado, es posible que sean símbolos sinónimos que no tengan el mismo significado intencional para todos, y, en consecuencia, del hecho de que se pueda pensar en la suma de siete y cinco sin pensar necesariamente en doce, no se sigue de manera alguna que la proposición " $7 + 5 = 12$ " pueda ser negada sin contradicción. Del resto de su argumentación se desprende con claridad que lo que Kant desea establecer realmente es esta proposición lógica y no una proposición psicológica. Su empleo del criterio psicológico le hace creer que la ha establecido, cuando no ha sido así.

Creo que podemos conservar la significación lógica de la distinción kantiana entre proposiciones analíticas y sintéticas —evitando al mismo tiempo las confusiones que echan a perder la exposición que hace el propio Kant de esa distinción—, si decimos que una proposición es analítica cuando su validez depende solamente de las definiciones de los símbolos que contiene, y sintética cuando su validez está determinada por los hechos de la experiencia. La proposición "Existen hormigas que han establecido un sistema de esclavitud" es sintética, porque su validez depende de la experiencia.

virtud", por ejemplo, es una proposición sintética, porque no podemos decir si es verdadera o falsa por la sola consideración de las definiciones de los símbolos que la constituyen: tenemos que acudir a la observación efectiva del comportamiento de las hormigas. En cambio, la proposición "O algunas hormigas son parásitas o ninguna lo es" es una proposición analítica, porque no se necesita acudir a la observación para descubrir que o hay hormigas parásitas o no las hay. Si se sabe cuál es la función de las palabras "o" y "no", se ve que cualquier proposición de la forma "O p es verdadera o p no es verdadera" es válida independientemente de la experiencia. En consecuencia, todas las proposiciones de este tipo son analíticas.

Hay que notar que la proposición "O algunas hormigas son parásitas o ninguna lo es" no proporciona información alguna sobre el comportamiento de las hormigas, ni, en verdad, sobre ninguna circunstancia de hecho. Esto vale para todas las proposiciones analíticas, ninguna de las cuales proporciona información alguna sobre ninguna circunstancia de hecho. En otras palabras, están desprovistas por completo de contenido fáctico. Y ésta es la razón por la cual ninguna experiencia puede refutarlas.

Cuando decimos que las proposiciones analíticas están desprovistas de contenido fáctico, y que por consiguiente no dicen nada, no queremos sugerir que carezcan de sentido a la manera de los enunciados metafísicos. Pues, en efecto, aunque no nos den información sobre situación empírica alguna, nos ilustran efectivamente al mostrar cómo utilizamos ciertos símbolos. Por ejemplo, si digo: "Nada puede estar coloreado en distintas formas, al mismo tiempo, y con respecto a la misma parte de sí mismo", no afirmo nada acerca de las propiedades de ninguna cosa real; pero no estoy diciendo un sinsentido. Lo que hago es expresar una proposición analítica, que consigna nuestra determinación de denominar parte diferente de una cosa dada a una extensión de color que difiere en cualidad de una extensión de color vecina. En otras palabras, no hago más que llamar la atención sobre lo que implica determinado uso lingüístico. De manera similar, al decir que si todos los bretones son franceses, y todos los franceses euro-

peos, entonces todos los bretones son europeos, no describo ningún hecho. Muestro que en la afirmación de que todos los bretones son franceses y todos los franceses europeos está contenido implícitamente otro enunciado, que dice que todos los bretones son europeos. Y estoy por ende indicando la convención que regula nuestro uso de las palabras "sí" y "todos".

Vemos entonces que hay un sentido en el cual las proposiciones analíticas nos dan efectivamente un conocimiento nuevo. Estas proposiciones llaman la atención sobre usos lingüísticos de los cuales quizás en otra forma no nos daríamos cuenta y revelan implicaciones insospechadas de nuestras afirmaciones y creencias. Pero también es dable advertir que en otro sentido puede decirse que no añaden nada a nuestro conocimiento, porque nos informan únicamente sobre lo que puede decirse que ya conocíamos. Si yo sé, por ejemplo, que la existencia de Reinas Mayas* es una supervivencia del culto de los árboles y descubro que en Inglaterra existen todavía Reinas Mayas, puedo hacer uso de la tautología "Si p implica q , y p es verdadero, q es verdadero" para demostrar que todavía existe una supervivencia del culto de los árboles en Inglaterra. Pero al decir que todavía existen Reinas Mayas en Inglaterra, y que la existencia de Reinas Mayas es una supervivencia del culto de los árboles, ya he afirmado la existencia en Inglaterra de una supervivencia del culto de los árboles. El uso de la tautología me permite, en efecto, hacer explícita esta afirmación encubierta, pero no me proporciona ningún conocimiento nuevo en el sentido en que me proporcionarían un conocimiento nuevo los testimonios empíricos de que la elección de Reinas Mayas había sido prohibida por ley. Si hubiera que exponer todo el conocimiento que se posee con referencia a cuestiones de hecho, no se escribiría ninguna proposición analítica. Pero se utilizarían proposiciones analíticas al redactar el repertorio enciclopédico propio, y se incluirían así proposiciones que de otra forma habrían pasado inadvertidas. Además de permitirnos establecer un inventario de informaciones completo, la formulación de proposiciones analíticas nos permitiría asegu-

* *May Queen*, maya, reina de mayo. (N. del R.)

rarnos de que las proposiciones sintéticas de las cuales estuviera compuesta la lista formarían un sistema consistente. Al mostrarnos cuáles son las formas de combinar proposiciones que conducen a contradicciones, nos impediría incluir proposiciones incompatibles con las que la lista se anularía a sí misma. Pero en la medida en que hubiéramos usado efectivamente palabras como "todos", "o" y "no" sin caer en contradicción, podría decirse que ya sabíamos lo que se puso de manifiesto con la formulación de proposiciones analíticas para ejemplificar las reglas que gobiernan el empleo por nosotros de esas partículas lógicas. De modo que también en este caso se justifica que digamos que las proposiciones analíticas no aumentan nuestro conocimiento.

El carácter analítico de las verdades de la lógica formal se veía oscurecido en la lógica tradicional porque ésta había sido insuficientemente formalizada. Al hablar siempre de juicios, en lugar de proposiciones, y al introducir cuestiones psicológicas no pertinentes, la lógica tradicional daba la impresión de tratar en alguna forma especialmente íntima el funcionamiento del pensamiento. Lo que en realidad constituía su objeto eran las relaciones formales de clases, como lo muestra el hecho de que todos sus principios de inferencia están incluidos en el cálculo de clases de Boole, que está incluido a su vez en el cálculo proposicional de Russell y Whitehead³. Este último sistema, expuesto en *Principia Mathematica*, muestra claramente que la lógica formal no se ocupa de las propiedades de la mente humana y mucho menos de las propiedades de los objetos materiales, sino tan sólo de la posibilidad de combinar proposiciones por medio de partículas lógicas para formar proposiciones analíticas, y del estudio de las relaciones formales entre estas proposiciones analíticas que hacen que unas sean deducibles de otras. Su manera de operar consiste en exponer las proposiciones de la lógica formal como un sistema

³ Ver KARL MENGER, "Die Neue Logik", *Krise und Neuaufbau in den Exakten Wissenschaften*, pp. 94-6 [pp. 188-191 de la edición en castellano: *Crisis y reconstrucción de las ciencias exactas*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1936]; y LEWIS y LANGFORD, *Symbolic Logic*, cap. V.

deductivo basado en cinco proposiciones primitivas, que luego fueron reducidas a una sola. Con esto, la distinción que establecía la lógica aristotélica entre verdades lógicas y principios de inferencia, con mucha razón desaparece. Todo principio de inferencia es presentado como una verdad lógica, y toda verdad lógica puede servir como principio de inferencia. Las tres "leyes del pensamiento" aristotélicas —la ley de identidad, la ley del tercero excluido y la ley de no contradicción—, han sido incorporadas al sistema, pero no se las considera más importantes que las demás proposiciones analíticas, y no se las incluye entre las premisas del sistema. Por otra parte, el mismo sistema de Russell y Whitehead probablemente no es más que una entre muchas lógicas posibles, cada una de las cuales se compone de tautologías que resultan tan interesantes para el lógico como las "leyes del pensamiento" aristotélicas, elegidas en forma arbitraria⁴.

Un punto que Russell no ha puesto de manifiesto con claridad suficiente, si es que en alguna forma lo admite, es que toda proposición lógica es válida por derecho propio. Su validez no depende de que esté incorporada a un sistema, y se deduzca de ciertas proposiciones consideradas evidentes. La construcción de sistemas de lógica es útil como un medio de descubrir y garantizar proposiciones analíticas, pero en principio no es esencial ni siquiera para este fin, ya que, en efecto, es posible concebir que haya un simbolismo en el cual pueda establecerse el carácter analítico de toda proposición analítica por la sola virtud de su forma.

El hecho de que la validez de una proposición analítica no depende en absoluto de que ella sea deducible de otras proposiciones analíticas nos sirve de justificación para no considerar la cuestión de si las proposiciones de la matemática son reductibles a proposiciones de la lógica formal, en la forma que pensaba Russell⁵. En efecto, aunque sea cierto que la definición de un número cardinal como la clase de las clases similares a una clase dada es circular, y no es posible reducir las

⁴ Para un estudio en detalle de este punto, ver LEWIS y LANGFORD, *Symbolic Logic*, cap. VII.

⁵ Ver *Introduction to Mathematical Philosophy*, cap. II.

nociones matemáticas a nociones puramente lógicas, seguiría siendo verdadero el hecho de que las proposiciones de la matemática son proposiciones analíticas. Constituirán una clase especial de proposiciones analíticas, que contienen términos especiales, pero no serán menos analíticas por ello. Pues el criterio para determinar si una proposición es analítica es que su validez se siga simplemente de la definición de los términos contenidos en ella, y esta condición la llenan las proposiciones de la matemática pura.

Las proposiciones matemáticas que sería más excusable suponer sintéticas son las proposiciones de la geometría; pues es natural que pensemos, como pensó Kant, que la geometría es el estudio de las propiedades del espacio físico y, por consiguiente, que sus proposiciones tienen un contenido fáctico. Si creemos esto, y admitimos también que las verdades de la geometría son necesarias y ciertas, podremos sentirnos inclinados a aceptar la hipótesis de Kant de que el espacio es la forma de la intuición de nuestro sentido externo, forma impuesta por nosotros a la materia de la sensación, como la única explicación posible de nuestro conocimiento *a priori* de esas proposiciones sintéticas. Pero si bien la opinión de que la geometría pura se ocupa del espacio físico era bastante plausible en los días de Kant, cuando la geometría de Euclides era la única geometría conocida, la invención ulterior de las geometrías no euclídeas ha demostrado que esa idea era errónea. Hoy nos damos cuenta de que los axiomas de una geometría no son más que definiciones, y que los teoremas de una geometría son tan solo las consecuencias lógicas de esas definiciones⁶. En sí misma, una geometría no se refiere al espacio físico; de por sí no puede decirse que "se refiera" a nada. Pero podemos usar una geometría para razonar acerca del espacio físico. Es decir, una vez que hemos dado a los axiomas una interpretación física podemos proceder a aplicar los teoremas a los objetos que satisfacen los axiomas. Que una geometría pueda aplicarse o no al mundo físico real es una cuestión empírica que excede

⁶ Cf. H. POINCARÉ, *La Science et l'Hypothèse*, parte II, cap. III [trad. esp.: *La ciencia y la hipótesis*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1943].

el alcance de la geometría misma. De ahí que no tiene sentido preguntar cuáles de las varias geometrías conocidas por nosotros son falsas y cuáles verdaderas. Mientras estén libres de contradicción, todas ellas son verdaderas. Lo que puede preguntarse es cuál de ellas es la más útil en una ocasión determinada, cuál de ellas puede aplicarse de modo más fácil y fructífero a una situación empírica concreta. Pero la proposición que afirma la posibilidad de una aplicación determinada de una geometría no es por su parte una proposición de dicha geometría. Todo lo que la geometría misma nos dice es que si algo satisface las definiciones satisfará también los teoremas. Se trata, por tanto, de un sistema puramente lógico, y sus proposiciones son proposiciones puramente analíticas.

Se podría objetar que el empleo de diagramas en los tratados de geometría muestra que el razonamiento geométrico no es puramente abstracto y lógico, sino que depende de nuestra intuición de las propiedades de las figuras. Pero en realidad el uso de diagramas no es esencial para una geometría completamente rigurosa. Los diagramas se introducen como una ayuda para nuestra razón. Nos ofrecen una aplicación particular de la geometría, y nos ayudan así a percibir la verdad más general de que los axiomas de la geometría producen determinadas consecuencias. Pero el hecho de que la mayoría de nosotros necesite la ayuda de un ejemplo para advertir esas consecuencias no prueba que la relación entre ellas y los axiomas no sea una relación puramente lógica. Lo único que prueba es que nuestros intelectos no están a la altura de la tarea de efectuar procesos de razonamiento muy abstractos sin la ayuda de la intuición. En otras palabras, no tiene nada que ver con la naturaleza de las proposiciones geométricas, sino que es simplemente un hecho empírico acerca de nosotros mismos. Más todavía, aunque el hecho de recurrir a la intuición tiene por lo general un valor psicológico, es también una fuente de peligro para el geómetra, que siente la tentación de hacer afirmaciones que son verdaderas de modo accidental para la figura particular tomada como ejemplo, pero que no se siguen de los axiomas. Se ha demostrado, en efecto, que el mismo Euclides incurrió en esta falta, y que por consiguiente

la presencia de la figura es esencial para algunas de sus pruebas⁷. Esto muestra que tal como él lo presenta, no es completamente riguroso, aunque, desde luego, puede hacerse que llegue a serlo; pero no prueba que la presencia de la figura sea esencial para una demostración geométrica verdaderamente rigurosa. Suponer que lo fuera sería tomar como una característica necesaria de todas las geometrías lo que no es en realidad más que un defecto accidental de un sistema geométrico particular.

Llegamos, pues, a la conclusión de que las proposiciones de la geometría pura son analíticas. Lo cual nos hace rechazar la hipótesis de Kant de que la geometría trata de la forma de la intuición de nuestro sentido externo. El fundamento de esta hipótesis era, en efecto, que solo ella explicaba cómo era posible que las proposiciones de la geometría pudieran ser a la vez verdaderas *a priori* y sintéticas: y hemos visto que no son sintéticas. De manera similar, nuestra tesis de que las proposiciones de la aritmética no son sintéticas sino analíticas nos lleva a rechazar la hipótesis de Kant⁸ de que la aritmética tiene que ver con nuestra intuición pura del tiempo, la forma de nuestro sentido interno. Por eso podemos rechazar la estética trascendental de Kant sin tener que exponer las dificultades epistemológicas que suscita, según se dice comúnmente. En efecto, el único argumento que puede aducirse en favor de la teoría de Kant es que solo ella explica ciertos "hechos". Y hemos descubierto ahora que los "hechos" que se propone explicar no son, de manera alguna, hechos; pues, si bien es verdad que tenemos un conocimiento *a priori* de las proposiciones necesarias, no es cierto, como suponía Kant, que haya proposiciones necesarias que sean sintéticas. Las proposiciones necesarias son, sin excepción, proposiciones analíticas, o, en otras palabras, tautológicas.

Ya hemos explicado por qué estas proposiciones analíticas son necesarias y ciertas. Vimos que la razón por la cual la experiencia no puede refutarlas es que no hacen ninguna afir-

⁷ Cf. M. BLACK, *The Nature of Mathematics*, p. 154.

⁸ Esta hipótesis no es mencionada en la *Crítica de la Razón Pura*, pero fue sostenida por Kant en fecha anterior.

mación sobre el mundo empírico. Solo consignan nuestra determinación de emplear las palabras de cierta manera. No podemos negarlas sin infringir las convenciones que nuestra negación misma presupone, con lo cual caemos en contradicción. Este es el único fundamento de su carácter necesario. Como dice Wittgenstein, nuestra justificación para sostener que no podría concebirse que el mundo desobedeciera a las leyes de la lógica es sencillamente que no podría decirse qué aspecto tendría un mundo ilógico⁹. Y exactamente como la validez de una proposición analítica es independiente de la naturaleza del mundo exterior, del mismo modo es independiente de la naturaleza de nuestras mentes. Puede concebirse perfectamente que empleáramos convenciones lingüísticas diferentes de las que en realidad empleamos. Pero cualesquiera fueran estas convenciones, las tautologías en las cuales las consignamos serían siempre necesarias; pues su rechazo se anularía siempre a sí mismo.

Vemos entonces que no hay nada misterioso en la certeza apodíctica de la lógica y la matemática. Nuestro conocimiento de que ninguna observación puede refutar jamás la proposición " $7+5=12$ " depende simplemente del hecho de que la expresión simbólica " $7+5$ " es sinónimo de " 12 ", exactamente como nuestro conocimiento de que todo oculista es un médico de ojos depende del hecho de que el símbolo "médico de ojos" es sinónimo de "oculista". Y la misma explicación vale para cualquier otra verdad *a priori*.

Lo que resulta a primera vista misterioso es que estas tautologías sean a veces tan sorprendentes como para que haya en la matemática y la lógica la posibilidad de invención y descubrimiento. Como dice Poincaré: "Si todas las proposiciones que enuncian los matemáticos se pueden derivar unas de otras mediante las reglas de la lógica formal, la matemática se reduciría a una inmensa tautología." El silogismo* no puede enseñarnos nada esencialmente nuevo, y si todo procediera del principio de identidad, todo sería deducible de él. Pero, ¿pode-

⁹ *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3-31.

* "La inferencia lógica", dice Ayer. (*N. del R.*)

mos realmente admitir que esos teoremas que llenan tantos libros no sirven más que para decir de una manera indirecta " $A=A$ "?¹⁰ A Poincaré esto le parece increíble. Su propia teoría es que el sentido de la invención y el descubrimiento pertenece a la matemática en virtud de la inducción matemática; que es el principio según el cual lo que es verdadero para el número 1, y verdadero para $n + 1$ cuando es verdadero n ¹¹, es verdadero para todos los números. Poincaré sostiene que esto es un principio sintético *a priori*. Es, en efecto, *a priori*, pero no es sintético. Es un principio que define los números naturales y sirve para distinguirlos de números tales como los números cardinales infinitos, a los cuales no se puede aplicar¹². Debemos recordar, además, que no solo pueden hacerse descubrimientos en aritmética, sino también en geometría y en lógica formal, donde no se utiliza en forma alguna la inducción matemática. De modo que, aunque Poincaré hubiera tenido razón en lo referente a la inducción matemática, no habría dado tampoco una explicación satisfactoria de la paradoja de que una simple colección de tautologías pueda ser tan interesante y sorprendente.

La verdadera explicación es muy sencilla. El poder de la lógica y la matemática de sorprendernos, así como su utilidad, depende de las limitaciones de nuestra razón. A un ser cuyo intelecto fuera infinitamente poderoso no le interesarían ni la lógica ni la matemática¹³, pues sería capaz de apreciar de un vistazo todo lo que implican sus definiciones y, en consecuencia, la inferencia lógica no le enseñaría nunca nada de lo que no tuviera ya plena conciencia. Nosotros solo podemos determinar de un vistazo una mínima proporción de las consecuencias de nuestras definiciones. Aun una tautología tan simple como " $91 \times 79 = 7189$ " está más allá de nuestra aprehensión

¹⁰ *La Science et l'Hypothèse*, parte I, capítulo I.

¹¹ Esto fue enunciado equivocadamente en ediciones anteriores como "verdadero para n cuando es verdadero para $n + 1$ ".

¹² Cf. B. RUSSELL, *Introduction to Mathematical Philosophy*, cap. III, p. 27.

¹³ HANS HAHN, "Logik, Mathematik und Naturerkennen", *Einheitswissenschaft*, Heft II, p. 18. "Ein allwissendes Wesen braucht keine Logik und keine Mathematik."

inmediata. Para asegurarnos de que "7189" es sinónimo de "91 $\times$ 79" tenemos que acudir al cálculo, que es simplemente un procedimiento de transformación tautológica —es decir, un procedimiento por el cual cambiamos la forma de las expresiones sin alterar su significación—. Las tablas de multiplicar son reglas para efectuar este procedimiento en la aritmética, exactamente como las leyes de la lógica son reglas para la transformación tautológica de sentencias expresadas en simbolismo lógico o en el lenguaje ordinario. Como el proceso de calcular se efectúa en forma más o menos mecánica, nos es fácil tener un desliz y contradecirnos así involuntariamente. Lo cual explica la existencia de "falsedades" lógicas y matemáticas, que de otra forma podrían parecer paradójicas. Evidentemente, el riesgo de errores en el razonamiento lógico es proporcional a la longitud y complejidad del procedimiento de cálculo. Y del mismo modo, cuanto más compleja es una proposición analítica, más probabilidad tiene de interesarnos y sorprendernos.

Es fácil ver que el peligro de error en el razonamiento lógico puede reducirse a un mínimo introduciendo dispositivos simbólicos, que nos capacitan para expresar tautologías altamente complejas en una forma convenientemente simple. Esto nos ofrece una oportunidad de ejercitar nuestra inventiva en la realización de investigaciones lógicas, pues una definición bien elegida llamará nuestra atención sobre verdades analíticas que de otra manera se nos hubieran escapado. Y la construcción de definiciones útiles y fructíferas bien puede considerarse como un acto creador.

Habiendo demostrado así que la tesis de que todas las verdades de la lógica y de la matemática son analíticas no encierra una paradoja inexplicable, podemos adoptarla sin peligro como la única explicación satisfactoria de que aquéllas sean necesarias *a priori* y al adoptarla justificamos la afirmación empirista de que no puede haber un conocimiento *a priori* de la realidad. Mostramos, en efecto, que las verdades de la razón pura, las proposiciones que sabemos válidas independientemente de toda experiencia, son tales únicamente en virtud de su falta de contenido fáctico. Decir que una proposición es

verdadera *a priori* equivale a decir que es una tautología. Y las tautologías, aunque puedan servir para guiarnos en nuestra búsqueda empírica del conocimiento, no contienen en sí mismas ninguna información con respecto a ninguna circunstancia de hecho

CAPÍTULO V

VERDAD Y PROBABILIDAD

Después de haber mostrado cómo se determina la validez de las proposiciones *a priori*, podemos exponer ahora el criterio que se utiliza para determinar la validez de las proposiciones empíricas. Completaremos con esto nuestra teoría de la verdad; pues es fácil ver que la finalidad de una "teoría de la verdad" es simplemente describir el criterio mediante el cual se determina la validez de las diversas clases de proposiciones. Y como todas las proposiciones son empíricas o *a priori*, y ya nos hemos ocupado de estas últimas, lo único que hace falta ahora para completar nuestra teoría de la verdad es una indicación de la manera como determinamos la validez de las proposiciones empíricas. Y esto es lo que vamos a hacer dentro de un momento.

Pero, primero, quizás tengamos que justificar nuestra suposición de que el objeto de una "teoría de la verdad" puede ser únicamente el de mostrar cómo se validan las proposiciones. En efecto, se supone por lo común que la tarea del filósofo que se ocupa de la "verdad" consiste en responder a la pregunta "¿Qué es la verdad?" y que solo de una contestación a esta pregunta puede decirse con razón que constituye una "teoría de la verdad". Pero cuando nos ponemos a pensar qué es lo que implica realmente esta famosa pregunta, descubrimos que no es éste un interrogante que suscite ningún problema genuino; y, por consiguiente, que no se puede pedir que teoríe alguna se ocupe de él.

Ya hemos hecho notar que lo que piden todas las preguntas de la forma "¿cuál es la naturaleza de *x*?" es una defi-

nición de un símbolo en el uso, y que requerir una definición de un símbolo x en el uso equivale a preguntar de qué modo han de traducirse las sentencias en las que figura x por sentencias equivalentes que no contengan x ni ninguno de sus sinónimos. Si aplicamos esto al caso de la "verdad", advertimos que preguntar "¿Qué es la verdad?" equivale a pedir una traducción así de la sentencia "(la proposición) p es verdadera".

Puede objetarse aquí que estamos desconociendo el hecho de que no solo de las proposiciones puede decirse que son verdaderas o falsas, sino también de los enunciados, afirmaciones, juicios, suposiciones, opiniones y creencias. Pero la contestación a esto es que decir que una creencia, un enunciado o un juicio son verdaderos es siempre una forma elíptica de atribuir la verdad a una proposición que es creída, enunciada o juzgada. Así, si digo que la creencia marxista de que el capitalismo lleva a la guerra es verdadera, lo que afirmo es que la proposición, creída por los marxistas, según la cual el capitalismo conduce a la guerra, es verdadera; y el ejemplo sigue siendo válido cuando se sustituye la palabra "creencia" por la palabra "opinión" o por "suposición" o cualquier otra de la lista. Y hay que poner en claro que con ello no caemos en la doctrina metafísica de que las proposiciones son entidades reales¹. Considerando a las clases como una especie de las construcciones lógicas, podemos definir una proposición como una clase de sentencias que tienen la misma significación intencional para cualquiera que las entienda. Las sentencias "Yo estoy enfermo", "Ich bin krank", "Je suis malade", por ej., son todas ellas elementos de la proposición "Yo estoy enfermo". Y por lo que hemos dicho antes acerca de las construcciones lógicas debe resultar evidente que no afirmamos que una proposición es una colección de sentencias, sino, más bien, que hablar de una determinada proposición es un modo de hablar de ciertas sentencias; exactamente como hablar de sentencias, en este uso, es una manera de hablar sobre signos particulares.

Volviendo al análisis de la verdad, encontramos que en

¹ Para un crítica de esta doctrina, véase G. RYLE "Are there propositions?", *Aristotelian Society Proceedings*, 1929-30.

todas las sentencias de la forma " p es verdadera" la frase "es verdadera" es lógicamente superflua. Cuando, por ejemplo, decimos que la proposición "La reina Ana ha muerto" es verdadera, todo lo que se está diciendo es que la reina Ana ha muerto. Y, de manera similar, cuando decimos que la proposición "Oxford es la capital de Inglaterra" es falsa, lo que se está diciendo es tan solo que Oxford no es la capital de Inglaterra. De ahí que decir que una proposición es verdadera equivale exactamente a afirmarla, y decir que es falsa equivale exactamente a afirmar su contradictoria. Lo cual indica que los términos "verdadera" y "falsa" no connotan nada, sino que funcionan en la sentencia simplemente como signos de afirmación o negación. Y en tal caso no puede tener sentido pedirnos que analicemos el concepto de "verdad".

Este punto parece casi demasiado obvio para mencionarlo, y sin embargo la preocupación de los filósofos por el "problema de la verdad" muestra que aquél se les ha pasado por alto. La excusa que pueden aducir es que las referencias a la verdad aparecen por lo general en sentencias cuyas formas gramaticales sugieren que la palabra "verdad" designa una cualidad o relación genuina. Y una consideración superficial de estas sentencias podría llevarnos a suponer que en la pregunta "¿Qué es la verdad?" hay algo más que una exigencia de que se analice la sentencia " p es verdadera". Pero cuando nos ponemos a analizar las sentencias en cuestión descubrimos siempre que contienen sub-sentencias de la forma " p es verdadera" o " p es falsa", y que cuando se las traduce de manera que estas sub-sentencias queden explícitas, no se halla en ellas otra referencia a la verdad. Así, para tomar dos ejemplos típicos, la sentencia "Una proposición no se vuelve verdadera por el hecho de que se la crea" equivale a "Para ningún valor de p o x , ' p es verdadera' se sigue de ' x cree en p '"; y la sentencia "La verdad es a veces más extraña que la ficción" es equivalente a "Existen valores de p y q tales que p es verdadera y q es falsa y p es más sorprendente que q ". Y el mismo resultado se obtendría con cualquier otro ejemplo que se quisiera tomar. En todos los casos el análisis de la sentencia confirmaría nuestra afirmación de que la pregunta "¿Qué es la

verdad?" es reducible a la pregunta "¿Cómo se analiza la sentencia ' p es verdadera?'". Y salta a la vista que esta pregunta no origina un problema genuino, ya que hemos demostrado que decir que p es verdadera es simplemente una manera de afirmar p ².

Concluimos entonces que no existe problema de la verdad tal como se lo concibe de ordinario. El concepto tradicional de verdad como una "cualidad real" o una "relación real" se debe, como la mayoría de los errores filosóficos, a una incapacidad de analizar las sentencias de manera correcta. Hay sentencias, tales como las dos que acabamos de analizar, en las que la palabra "verdad" parece representar algo real, lo cual lleva al filósofo especulativo a investigar qué es este "algo". Naturalmente, no consigue obtener una respuesta satisfactoria, ya que su pregunta es ilegítima. Nuestro análisis ha mostrado, en efecto, que la palabra "verdad" no designa nada, en la forma que tal pregunta requiere.

Se sigue como consecuencia que si todas las teorías de la verdad fueran teorías acerca de la "cualidad real" o la "relación real" que designaría, según la concepción ingenua, la palabra "verdad", todas ellas carecerían de sentido. Pero de hecho son en su mayoría teorías de una clase enteramente distinta. Cualquiera sea la pregunta que sus autores crean estar tratando, lo que tratan la mayor parte del tiempo es la pregunta "¿Qué es lo que hace que una proposición sea verdadera o falsa?". Y ésta es una manera imprecisa de formular la pregunta: "Con respecto a cualquier proposición p , ¿cuáles son las condiciones en las que p (es verdadera) y cuáles son las condiciones en las que $\text{no-}p$?" Es, en otras palabras, una manera de preguntar cómo se validan las proposiciones. Y ésta es la cuestión que estábamos considerando cuando nos embarcamos en nuestra digresión sobre el análisis de la verdad.

Al decir que nos proponemos mostrar "cómo se validan las proposiciones" no queremos sugerir, claro está, que todas las proposiciones se validan de la misma manera. Por el con-

² Cf. la exposición de F. P. RAMSEY sobre "Facts and Propositions", *The Foundations of Mathematics*, pp. 142-143.

trario, insistimos en el hecho de que el criterio mediante el cual determinamos la validez de una proposición *a priori* o analítica no es suficiente para determinar la validez de una proposición empírica o sintética. En efecto, lo característico de las proposiciones empíricas es que su validez no sea puramente formal. Decir que una proposición geométrica (o un sistema de proposiciones geométricas) es falsa, equivale a decir que es contradictoria. Pero una proposición empírica, o un sistema de proposiciones empíricas, pueden hallarse libres de contradicción y ser, no obstante, falsos. Se dice que son falsos no porque tengan algún defecto formal, sino porque no llegan a satisfacer determinado criterio material. Y es tarea nuestra descubrir en qué consiste este criterio.

Hasta ahora hemos estado suponiendo que las proposiciones empíricas, aunque difieren de las proposiciones *a priori* por su método de validación, no se diferencian, en este respecto, entre sí. Como hemos descubierto que todas las proposiciones *a priori* se validan de la misma forma, hemos dado por sentado que esto rige también para las proposiciones empíricas. Pero esta afirmación sería impugnada por un gran número de filósofos que en otros aspectos están casi siempre de acuerdo con nosotros³. Dirían que entre las proposiciones empíricas existe una clase especial de proposiciones cuya validez consiste en el hecho de que describen directamente una experiencia inmediata. Sostienen que estas proposiciones, que podríamos llamar proposiciones "ostensivas", no son meras hipótesis sino que son absolutamente ciertas; pues se supone que tienen un carácter puramente demostrativo, y que por eso no pueden ser refutadas por ninguna experiencia ulterior. Y éstas son, según esa opinión, las únicas proposiciones empíricas ciertas. Las restantes son hipótesis que derivan cualquier validez que puedan tener de su relación con las proposiciones ostensivas, ya que se sostiene que su probabilidad está determinada por el

³ Por ejemplo M. SCHLICK, "Über das Fundament der Erkenntnis", *Erkenntnis*, vol. IV, nº II; y "Facts and Propositions", *Analysis*, vol. II, nº 5; y B. VON JUHOS, "Empiricism and Physicalism", *Analysis*, vol. II, nº 6.

número y la variedad de las proposiciones ostensivas que puedan deducirse de ellas.

Puede admitirse sin más que ninguna proposición sintética que no sea puramente ostensiva puede ser lógicamente indubitable; lo que no podemos admitir es que alguna proposición sintética pueda ser puramente ostensiva⁴. La noción de proposición ostensiva, en efecto, parece envolver una contradicción en los términos, pues implica que podría haber una sentencia que consistiera de símbolos puramente demostrativos y que fuera al mismo tiempo inteligible. Y esto ni siquiera es una posibilidad lógica. Una sentencia que consistiera de símbolos demostrativos no expresaría una proposición genuina. Sería una mera exclamación que en modo alguno caracterizaría aquello a lo cual se supone que se refiere⁵.

El hecho es que en el lenguaje no se puede señalar un objeto sin describirlo. Si una sentencia debe expresar una proposición, no puede reducirse a nombrar una situación; tiene que decir algo sobre ella. Al describir una situación no nos limitamos a "registrar" un contenido sensible; lo estamos clasificando, en una u otra forma, y esto significa ir más allá de lo inmediatamente dado. Pero una proposición solo sería ostensiva si consignara lo experimentado en forma inmediata, sin referirse a nada más. Y como esto no es posible, se sigue que ninguna proposición sintética genuina puede ser ostensiva, y por consiguiente que ninguna puede ser absolutamente cierta.

De acuerdo con esto no sostenemos tan solo que jamás se expresan proposiciones ostensivas, sino, además, que es inconcebible que pueda expresarse nunca proposición ostensiva alguna. Que nunca se expresan proposiciones ostensivas podrían admitirlo aun quienes creen en ellas. Podrían admitir que en la práctica real no nos limitamos nunca a describir las cualidades de un contenido sensible inmediatamente presenta-

⁴ Ver también RUDOLF CARNAP, "Über Protokolsätze", *Erkenntnis*, vol. III; OTTO NEURATH, "Protokolsätze", *Erkenntnis*, vol. III; y "Radikaler Physikalismus und Wirkliche Welt", *Erkenntnis*, vol. IV, nº 5, y CARL HEMPEL, "On the Logical Positivists' Theory of Truth", *Analysis*, vol. II, nº 4.

⁵ Esta cuestión se ha vuelto a tratar en la Introducción, pp. 13-14.

do, sino que lo tratamos siempre como si fuera una cosa material. Y es obvio que las proposiciones en las cuales formulamos nuestros juicios ordinarios sobre las cosas materiales no son ostensivas, refiriéndose, como lo hacen, a una serie infinita de contenidos sensibles, reales y posibles. Pero es posible, en principio, formular proposiciones que describan simplemente las cualidades de los contenidos sensibles sin expresar juicios perceptuales. Se afirma que estas proposiciones artificiales son genuinamente ostensivas. Debería resultar claro por lo que ya hemos dicho que esta pretensión es injustificada, y si queda todavía alguna duda sobre este punto podemos eliminarla con ayuda de un ejemplo.

Supongamos que afirmo la proposición "Esto es blanco" y que se considere que mis palabras no se refieran, como ocurriría normalmente, a alguna cosa material, sino a un contenido sensible. Lo que digo entonces sobre este contenido sensible es que es un elemento de la clase de contenidos sensibles que constituye "lo blanco" para mí; o, en otras palabras, que es de color similar a ciertos otros contenidos sensibles: aquellos a los que yo llamaría, o he llamado en realidad, blancos. Creo, asimismo, que también estoy diciendo que ese contenido corresponde en alguna manera a los contenidos sensibles que constituyen "lo blanco" para los demás; de modo que si yo descubriera que mi sentido del color es anormal, tendría que admitir que el contenido sensible en cuestión no era blanco. Pero aun cuando excluyamos toda referencia a los demás, es posible no obstante pensar en una situación que me llevase a suponer que mi clasificación de los contenidos sensibles era errónea. Podría haber descubierto, por ejemplo, que cada vez que he sentido un contenido sensible de cierta cualidad, he hecho visiblemente algún movimiento característico y ostensible del cuerpo; y yo podría en alguna ocasión encontrarme con un contenido sensible al cual yo había atribuido esa cualidad, y no tener entonces la reacción corporal que había llegado a asociar con él. En tal caso abandonaríamos probablemente la hipótesis de que los contenidos sensibles de esa cualidad hacían surgir siempre en mí la reacción corporal señalada. Pero no estaría lógicamente obligado a abandonarla. Si lo encontrara

más conveniente podría salvar esta hipótesis haciendo la suposición de que tuve realmente la reacción, aunque no lo haya notado, o bien suponiendo que el contenido sensible no tenía la cualidad que afirmé que tenía. El hecho de que esto es posible, es decir el hecho de que no implica contradicción lógica, prueba que una proposición que describe la cualidad de un contenido sensible dado puede ser puesta en duda tan legítimamente como cualquier otra proposición empírica⁶. Lo cual muestra que una proposición como ésta no es ostensiva, pues hemos visto que una proposición ostensiva no puede ser puesta en duda legítimamente. Pero las proposiciones que describen las cualidades reales de contenidos sensibles presentes son los únicos ejemplos de proposiciones ostensivas que se hayan jamás aventurado a dar los que creen en proposiciones ostensivas. Y si estas proposiciones no son ostensivas, es seguro que ninguna lo es.

Al negar la posibilidad de las proposiciones ostensivas no negamos, por supuesto, que haya realmente en cada una de nuestras experiencias sensibles un elemento "dado". Tampoco sugerimos con ello que nuestras sensaciones mismas sean dudosas. Por cierto que una sugerencia así carecería de sentido. Una sensación no es algo que pueda ser dudoso o no dudoso. Una sensación ocurre, simplemente. Las que son dudosas son las proposiciones que se refieren a nuestras sensaciones, inclusive las proposiciones que describen las cualidades de contenidos sensibles presentes, o que afirman que se ha dado cierto contenido sensible. Identificar una proposición de este tipo con la sensación misma sería claramente un grueso desatino lógico. Sin embargo, imagino que la doctrina de las proposiciones os-

⁶ Por supuesto, los que creen en las proposiciones "ostensivas" no sostienen que una proposición tal como "Esto es blanco" sea válida en virtud de su sola forma. Lo que afirman es que tengo derecho a considerar objetivamente cierta la proposición "Esto es blanco" cuando estoy realmente experimentando un contenido sensible blanco. Pero, ¿puede ser que en realidad solo quieran afirmar la tautología trivial de que cuando estoy viendo algo blanco, entonces estoy viendo algo blanco? Véase la nota siguiente.

tensivas es el resultado de una identificación tácita de esa especie. Es difícil explicarla en alguna otra forma⁷.

De todas maneras, no hemos de perder el tiempo especulando sobre los orígenes de esta falsa doctrina filosófica. Son cuestiones que pueden dejarse para los historiadores. Nuestra tarea es mostrar que la doctrina es falsa, y podemos sostener con razón que lo hemos hecho. Debería resultar claro ahora que no existen proposiciones empíricas absolutamente ciertas. Solo las tautologías son ciertas. Las proposiciones empíricas son todas sin excepción hipótesis, que pueden ser confirmadas o disconfirmadas en la experiencia sensible real. Y las proposiciones en las que consignamos las observaciones que verifican estas hipótesis son a su vez hipótesis sujetas a la prueba de nuevas experiencias sensibles. Por eso no existen proposiciones definitivas. Cuando nos ponemos a verificar una hipótesis podemos hacer una observación que nos satisfaga en el momento. Pero un instante después podemos dudar de si la observación realmente ha tenido lugar, y reclamar un nuevo proceso de verificación, para asegurarnos. Lógicamente no hay razón alguna para que este procedimiento no continúe indefinidamente, obteniendo en cada acto de verificación nuevas hipótesis, que a su vez llevan a una nueva serie de actos de verificación.

En la práctica suponemos que ciertos tipos de observación son fidedignos, y admitimos la hipótesis de que han ocurrido sin tomarnos la molestia de embarcarnos en un proceso de verificación. Pero hacemos esto no por obedecer a necesidad lógica alguna, sino por un motivo puramente pragmático, cuya naturaleza explicaremos brevemente.

Cuando se habla de hipótesis verificadas en la experiencia, es importante tener presente que nunca es solo una única

⁷ Después he pensado que la doctrina de las proposiciones ostensivas puede deberse a la confusión de la proposición "Es cierto que p implica p " —por ejemplo: "Es cierto que si yo sufro, entonces yo sufro"—, que es una tautología, con la proposición " p implica que (p es cierta)" —por ejemplo: "Es cierto que si yo sufro, entonces la proposición 'yo sufro' es cierta"—, que en general es falsa. Véase mi artículo sobre "The Criterion of Truth", *Analysis*, vol. III, nos. 1 y 2.

hipótesis la que se confirma o desautoriza por medio de una observación, sino siempre un sistema de hipótesis. Supóngase que hayamos ideado un experimento para poner a prueba la validez de una "ley" científica. La ley enuncia que en ciertas condiciones se tendrá siempre determinado tipo de observaciones. Puede acontecer, en este caso particular, que hagamos la observación tal como nuestra ley lo predice. Entonces no es solo la ley la que ha quedado establecido, sino también las hipótesis que afirman la existencia de las condiciones requeridas. En efecto, únicamente si suponemos la existencia de estas condiciones podemos sostener que nuestra observación es pertinente con respecto a la ley. Puede ocurrir, por el contrario, que no lleguemos a hacer la observación esperada. Y en este caso podemos concluir que la ley es invalidada por nuestro experimento. Pero no estamos obligados a adoptar esta conclusión. Si quisiéramos conservar nuestra ley, podríamos hacerlo abandonando una o más de las otras hipótesis pertinentes. Podemos decir que las condiciones no eran realmente las que parecían ser, y construir una teoría para explicar cómo llegamos a equivocarnos acerca de ellas; o podemos decir que algún factor que habíamos descartado como no pertinente era en realidad pertinente, y apoyar esta opinión con hipótesis suplementarias. Hasta podemos suponer que el experimento no era desfavorable, en realidad, y que nuestra observación negativa era alucinatoria. En tal caso debemos hacer concordar las hipótesis que consignan las condiciones consideradas necesarias para que se produzca una alucinación con las hipótesis que describen las condiciones en las cuales se supone que esta observación ha tenido lugar. De otra forma sostendríamos hipótesis incompatibles; y ésta es la única cosa que no debemos hacer. Pero mientras demos los pasos apropiados para mantener nuestro sistema de hipótesis libre de contradicción, podemos adoptar cualquier explicación de nuestras observaciones que queramos elegir. En la práctica, al elegir una explicación nos guiamos por ciertas consideraciones que describiremos en seguida. Estas consideraciones tienen por efecto limitar nuestra libertad en materia de conservación o rechazo de hipótesis. Pero lógicamente nuestra libertad es ilimitada: cualquier pro-

cedimiento no contradictorio satisfará los requisitos lógicos.

Se ve, entonces, que los "hechos de experiencia" nunca pueden obligarnos a abandonar una hipótesis. Un hombre puede sostener siempre sus convicciones frente a un testimonio fáctico aparentemente hostil si está dispuesto a hacer las necesarias suposiciones *ad hoc*. Pero aunque siempre pueda hallarse una explicación que permita hacer caso omiso de cualquier caso particular en el cual parezca refutada una hipótesis predilecta, debe quedar todavía la posibilidad de que la hipótesis sea, en definitiva, abandonada. De otra forma no sería una hipótesis genuina; porque una proposición cuya validez estemos resueltos a sostener frente a cualquier experiencia no es en absoluto una hipótesis, sino una definición. En otras palabras, no es una proposición sintética sino analítica.

Que algunas de las "leyes de la naturaleza" que consideramos más sagradas sean simples definiciones disfrazadas es, según creo, incontestable, pero ésta no es una cuestión que podamos entrar a considerar aquí⁸. Bástenos señalar que existe el peligro de que tomemos tales definiciones por hipótesis genuinas, peligro aumentado por el hecho de que la misma fórmula verbal puede en cierto momento, o para cierto grupo de personas, expresar una proposición sintética, y en otro momento, o para otro grupo de personas, expresar una tautología. Nuestras definiciones de las cosas, en efecto, no son inmutables. Y si la experiencia nos induce a sustentar una creencia muy fuerte en que todo lo que pertenece a la clase A tiene la propiedad de ser un B, tendemos a hacer de la posesión de esta propiedad una característica que define la clase. Finalmente tal vez nos rehusemos a llamar a cualquier cosa A a menos que sea también un B. Y en tal caso la sentencia "Todos los A son B", que originariamente expresaba una generalización sintética, llegaría a expresar una tautología lisa y llana.

Una buena razón para hacer notar esta posibilidad es que al hecho de que los filósofos la hayan descuidado se debe gran parte de la confusión que inficiona la manera como tratan

⁸ Para un desarrollo de este punto de vista, ver H. POINCARÉ, *La Science et l'Hypothèse*.

ellos las proposiciones generales. Considérese el ejemplo tradicional "Todos los hombres son mortales". Nos dicen que ésta no es, como sostenía Hume, una hipótesis dudosa, sino un ejemplo de una conexión necesaria. Y si preguntamos qué es lo que está aquí relacionado necesariamente, la única contestación que nos parece posible es que es el concepto de "hombre" y el concepto de "ser mortal". Pero el único significado que atribuimos a la afirmación de que dos conceptos están enlazados necesariamente es que el sentido de un concepto está contenido en el del otro. De ahí que decir que "Todos los hombres son mortales" es un ejemplo de una conexión necesaria, es como decir que el concepto de ser mortal está contenido en el concepto de hombre, y esto equivale a decir que "Todos los hombres son mortales" es una tautología. Ahora bien, el filósofo puede usar la palabra "hombre" de una manera tal que podría negarse a llamar hombre a cosa alguna a menos que fuera mortal. Y en este caso la sentencia "Todos los hombres son mortales" expresará, hasta donde a él le atañe, una tautología. Pero esto no significa que la proposición que expresamos ordinariamente por medio de esta sentencia sea una tautología. Aun para nuestro filósofo continuará siendo una hipótesis empírica genuina. Solo que él no puede expresarla ahora en la forma "Todos los hombres son mortales". En lugar de esto tiene que decir que cualquier cosa que tenga las restantes propiedades que definen a un hombre tiene también la propiedad de ser mortal, o algo análogo. De este modo podemos crear tautologías mediante un ajuste adecuado de nuestras definiciones; pero no podemos resolver problemas empíricos simplemente haciendo malabarismos con los significados de las palabras.

Evidentemente, cuando un filósofo dice que la proposición "Todos los hombres son mortales" es un ejemplo de conexión necesaria, no quiere significar que es una tautología. A nosotros nos toca señalar que eso es lo único que puede decir, si sus palabras han de tener el significado ordinario y expresar al mismo tiempo una proposición significativa. Pero creo que al filósofo le parece posible sostener que esta proposición general es sintética y necesaria a la vez solo porque

la identifica de modo tácito con la tautología de que, si se dieran las convenciones apropiadas, podría ser expresada por la misma fórmula verbal. Lo mismo se aplica a todas las otras proposiciones generales de la ley. Podemos transformar las sentencias que ahora las expresan en expresiones de definiciones. Y entonces estas sentencias expresarán proposiciones necesarias, pero serán proposiciones diferentes de las generalizaciones primitivas, las cuales, como advirtió Hume, nunca pueden ser necesarias. Por más firme que sea nuestra creencia en ellas, siempre es concebible que una experiencia futura nos las haga abandonar.

Esto nos lleva una vez más a preguntarnos qué consideraciones determinan, en una situación dada, cuáles de las hipótesis pertinentes deberán ser conservadas y cuáles abandonadas. A veces se sugiere que nos guiamos únicamente por el principio de economía o, en otras palabras, por el deseo de hacer la menor alteración posible en el sistema de hipótesis que hemos aceptado previamente. Pero aunque sin duda experimentamos este deseo, y estamos influidos hasta cierto punto por él, no es el factor único, ni incluso el que prevalece, en nuestro modo de proceder. Si nuestra preocupación fuera solo la de mantener intacto nuestro sistema de hipótesis, no nos sentiríamos obligados a hacer caso alguno de una observación desfavorable. No sentiríamos la necesidad de dar ninguna explicación al respecto, ni siquiera introduciendo la hipótesis de no haber tenido más que una alucinación; simplemente no la tendríamos en cuenta. Pero, de hecho, nosotros no despreciamos las observaciones que no nos convienen. El hecho de que haya tenido lugar nos obliga siempre a efectuar alguna alteración en nuestro sistema de hipótesis, a pesar de nuestro deseo de mantenerlo intacto. ¿Por qué ocurre esto? Si podemos contestar a esta pregunta, y mostrar por qué consideramos necesario alterar de alguna forma nuestro sistema de hipótesis, estaremos en mejor situación para decidir conforme a qué principios se llevan a cabo realmente tales alteraciones.

Lo que tenemos que hacer para resolver este problema es preguntarnos: ¿qué finalidad tiene la formulación de hipótesis? ¿Por qué construimos primero estos sistemas? La res-

puesta es que estos sistemas están destinados a permitirnos anticipar el curso de nuestras sensaciones. Un sistema de hipótesis tiene por función advertirnos de antemano cuál será nuestra experiencia en determinado dominio, es decir, permitirnos formular predicciones exactas. Las hipótesis pueden así describirse como reglas que gobiernan nuestra expectación de la experiencia futura. No es preciso decir por qué requerimos tales reglas. Es evidente que de nuestra habilidad para enunciar predicciones certeras depende la satisfacción hasta de nuestros deseos más simples, incluyendo el deseo de sobrevivir.

Ahora bien, el rasgo esencial de nuestro procedimiento en relación con la formulación de estas reglas es el uso de la experiencia pasada como guía para el futuro. Ya hemos hecho notar esto, al tratar el llamado problema de la inducción, y hemos visto que no tiene sentido pedir una justificación teórica de esta forma de obrar. El filósofo tiene que contentarse con registrar los hechos del procedimiento científico. Si procura justificarlo yendo más allá de mostrar que es consistente, se verá envuelto en problemas espurios. Sobre este punto hemos insistido anteriormente, y no nos tomaremos el trabajo de discutirlo de nuevo.

Notamos, entonces, como un hecho, que nuestras previsiones de la experiencia futura están determinadas en alguna forma por lo que hemos experimentado en el pasado. Y este hecho explica por qué la ciencia, que es esencialmente predictiva, es también hasta cierto punto una descripción de nuestra experiencia⁹. Pero es digno de observar que tenemos tendencia a ignorar aquellos rasgos de nuestra experiencia que no pueden utilizarse como base de generalizaciones fructíferas. Y, más aún, que lo que describimos lo describimos con cierta libertad, como lo señala Poincaré: "No nos limitamos a generalizar una experiencia, la corregimos, y el físico que consintiera en abstenerse de estas correcciones y quedara realmente

⁹ Se advertirá que aun las "descripciones de experiencia pasada" son predictivas, en un sentido, ya que funcionan como "reglas para la anticipación de la experiencia futura". Véase, al final de este capítulo, una exposición más detallada sobre este punto.

satisfecho con la mera experiencia, estaría obligado a formular las leyes más extraordinarias¹⁰."

Pero aun sin seguir servilmente la experiencia pasada al hacer nuestras predicciones, somos guiados en alto grado por ella. Y esto explica por qué no nos limitamos a dejar de lado, simplemente, la conclusión de un experimento desfavorable. Suponemos que un sistema de hipótesis que se ha desmoronado una vez posiblemente se desmorone de nuevo. Podríamos suponer, por supuesto, que no se ha derrumbado, pero creemos que esta suposición no sería tan provechosa para nosotros como reconocer que el sistema en realidad ha fallado y que requiere en consecuencia algunas modificaciones para que no nos defraude nuevamente. Modificamos nuestro sistema porque pensamos que al modificarlo lo convertiremos en un instrumento más eficiente para anticipar la experiencia. Y esta creencia proviene de nuestro principio conductor que nos dice que, hablando de una manera general, el curso futuro de nuestras sensaciones estará de acuerdo con el pasado.

Este deseo nuestro de poseer un juego eficiente de reglas para nuestras predicciones, que nos hace tomar en cuenta las observaciones desfavorables, es también el factor primordial que determina la forma en que procedemos a corregir nuestro sistema para incluir datos nuevos. Es cierto que estamos imbuidos de un espíritu conservador y preferiríamos las pequeñas modificaciones a las grandes. Nos resulta desagradable y molesto admitir que nuestro sistema actual es radicalmente defectuoso. Y es verdad que, en casos que en los demás no presentan diferencias, preferimos las hipótesis simples a las complejas, movidos siempre por el deseo de evitarnos molestias. Pero si la experiencia nos lleva a suponer que son necesarios cambios radicales, estamos dispuestos a hacerlos aunque compliquen nuestro sistema, como lo demuestra la historia reciente de la física. Cuando una experiencia se opone a lo que esperábamos más confiadamente, la conducta más fácil es ignorarla o, en todo caso, descartarla mediante alguna explicación para ese efecto. Y si no lo hacemos es porque pen-

¹⁰ *La Science et l'Hypothèse*, parte IV, cap. IX, p. 170.

samos que, si dejamos nuestro sistema tal como está, sufriremos nuevos engaños. Pensamos que la eficiencia de nuestro sistema como instrumento de predicción aumentará si lo volvemos compatible con la hipótesis de que la observación inesperada tuvo lugar. Que estemos o no en lo cierto al pensar esto es una cuestión que no puede dilucidarse mediante razonamientos. Lo único que podemos hacer es esperar y ver si nuestro nuevo sistema tiene éxito en la práctica. En caso contrario lo volvemos a modificar.

Hemos obtenido ahora la información que nos hacía falta para contestar a nuestra pregunta original: "¿Con qué criterio ponemos a prueba la validez de una proposición empírica?". La respuesta es que ponemos a prueba la validez de una hipótesis empírica viendo si ésta llena realmente la función para la cual está destinada. Y hemos visto que la función de una hipótesis empírica es la de permitirnos anticipar la experiencia. Por consiguiente, si una observación para la cual es pertinente una proposición dada concuerda con nuestras expectativas, la verdad de tal proposición ha quedado confirmada. No puede decirse que se ha probado que la proposición es absolutamente válida, porque continúa siendo posible que resulta disconfirmada por una observación futura. Pero puede decirse que su probabilidad ha sido aumentada. Si la observación es contraria a nuestras expectativas, entonces el *status* de la proposición queda en peligro. Podemos mantenerla adoptando o abandonando otras hipótesis; o podemos considerar que la proposición ha sido refutada. Pero aun si se la rechaza como consecuencia de una observación desfavorable, no puede decirse que ha sido invalidada en forma absoluta, porque siempre es posible que futuras observaciones nos lleven a restablecerla. Solo se puede decir que su probabilidad ha quedado disminuida.

Es necesario ahora aclarar lo que queremos significar en este contexto con el término "probabilidad". Al referirnos a la probabilidad de una proposición no nos referimos, como se supone, a veces, a una propiedad intrínseca suya, y ni siquiera a una relación lógica no analizable que rija entre ella y otras proposiciones. Hablando de manera general, lo único que queremos decir al afirmar que una observación aumenta la proba-

bilidad de una proposición es que aumenta nuestra confianza en la proposición, tomando por medida nuestra voluntad de confiar en ella, en la práctica, como pronóstico de nuestras sensaciones, y de conservarla, con preferencia a otras hipótesis, frente a una experiencia desfavorable. De manera similar, decir que una observación disminuye la probabilidad de una proposición equivale a decir que esta proposición disminuye nuestra voluntad de incluir dicha proposición en el sistema de hipótesis aceptadas que nos sirven de guía para el futuro¹¹.

Tal como la acabamos de dar, esta exposición de la noción de probabilidad está simplificada de una manera un poco excesiva, ya que da por supuesto que tratamos todas las hipótesis de manera uniforme y coherente, lo cual, por desgracia, no ocurre. En la práctica no siempre relacionamos creencia con observación del modo que, generalmente, se reconoce como más digno de confianza. Aunque admitimos que ciertas normas de evidencia deberían observarse siempre en la formación de nuestras creencias, no siempre las tenemos en cuenta, en otras palabras, no siempre somos racionales. Porque ser racional es simplemente emplear un procedimiento reconocido y que no conduzca a contradicción para la constitución de todas nuestras creencias. El hecho de que el procedimiento que nos sirve ahora para establecer si una creencia es racional puede perder más tarde el derecho a merecer nuestra confianza, no quita en absoluto que su adopción ahora tenga un carácter racional. Pues, en efecto, definimos como racional una creencia a la cual se ha llegado por los métodos que, en el momento, consideramos de confianza. No existe un patrón absoluto de racionalidad, del mismo modo que no existe un método para construir hipótesis de seguridad garantizada. Confiamos en los métodos de la ciencia contemporánea porque han tenido éxito en la práctica. Si en el futuro tuviéramos que adoptar métodos distintos, creencias que son ahora racionales podrían transformarse entonces en irracionales desde el punto de vista de estos nuevos métodos. Pero la circunstancia de que esto sea posible

¹¹ Esta definición no está destinada, por supuesto, a aplicarse al uso matemático del término "probabilidad".

no altera el hecho de que esas creencias son ahora racionales.

Esta definición de racionalidad nos permite corregir nuestra explicación de lo que se entiende por el término "probabilidad" en el uso de que nos estamos ocupando ahora. Decir que una observación aumenta la probabilidad de una hipótesis no equivale siempre a decir que aumenta el grado de confianza efectiva que concedemos a la hipótesis, tal como se refleja en nuestra mayor o menor inclinación a obrar basándonos en ella, porque nada impide que nuestra conducta sea irracional. Lo que sí equivale a decir es que la observación aumenta el grado de confianza con el cual es racional sustentar la hipótesis. Y aquí podemos repetir que la racionalidad de una creencia se define no por referencia a alguna norma absoluta, sino por referencia a una parte de nuestra práctica concreta.

La objeción obvia que podría formularse contra nuestra definición original de la probabilidad era que resultaba incompatible con el hecho de que a veces nos equivocamos acerca de la probabilidad de una proposición, es decir que podemos creerla más o menos probable de lo que en realidad es. Es evidente que nuestra definición corregida escapa a esta objeción ya que, de acuerdo con ella, la probabilidad de una proposición está determinada al mismo tiempo por la naturaleza de nuestras observaciones y por nuestra concepción de la racionalidad. De modo que cuando un hombre relaciona creencia con observación en una forma incompatible con el método científico reconocido de evaluación de hipótesis, es compatible con nuestra definición de la probabilidad decir que ese hombre se equivoca acerca de la probabilidad de las proposiciones en las que cree.

Con esta explicación de la noción de probabilidad completamos nuestro estudio de la validez de las proposiciones empíricas. El punto que debemos subrayar para concluir es que nuestras observaciones se aplican a todas las proposiciones empíricas sin excepción, ya sean ellas singulares, particulares o universales. Cada proposición sintética es una regla para la anticipación de la experiencia futura y se distingue en contenido de otras proposiciones sintéticas por el hecho de que es pertinente para situaciones diferentes. De modo que la cir-

cunstancia de que las proposiciones que se refieren al pasado tienen el mismo carácter hipotético que las que se refieren al presente y que las que se refieren al futuro no implica en forma alguna que estos tres tipos de proposiciones no sean distintos. Pues, en efecto, las experiencias que los verifican y que, en consecuencia, dichas proposiciones sirven para predecir, son diferentes.

Puede ser que el no haber llegado a valorar justamente este punto sea lo que ha conducido a ciertos filósofos a negar que las proposiciones sobre el pasado sean hipótesis en el mismo sentido en que lo son las leyes de la ciencia natural. Estos filósofos, en efecto, no han sabido defender su punto de vista con ningún argumento de peso, o no han sabido decir qué son las proposiciones sobre el pasado, si no son hipótesis del tipo que acabamos de describir. Por mi parte, no encuentro nada excesivamente paradójico en la opinión de que las proposiciones sobre el pasado son reglas para la predicción de aquellas experiencias "históricas" que, según se dice corrientemente, las verifican¹², y no veo de qué otra forma podría analizarse "nuestro conocimiento del pasado". Sospecho, además, que los que se oponen a nuestra manera pragmática de tratar la historia basan en realidad sus objeciones en la suposición tácita o explícita de que el pasado está, de algún modo, "objetivamente allí" como término de correspondencia, es decir, que es "real" en el sentido metafísico del término. Y de nuestras observaciones relativas al problema metafísico del idealismo y el realismo resulta claro que esa suposición no es una hipótesis genuina¹³.

¹² Este enunciado envuelve consecuencias que pueden inducir a error. Véase la Introducción, p. 24.

¹³ Los argumentos en favor de un enfoque pragmático de la historia, en nuestro sentido, han sido bien expuestos por C. L. LEWIS, *Mind and the World Order*, pp. 150-3.

CAPÍTULO VI

CRÍTICA DE LA ÉTICA Y LA TEOLOGÍA

Todavía debemos enfrentar una objeción antes de que podamos pretender que hemos justificado nuestra tesis de que todas las proposiciones sintéticas son hipótesis empíricas. Esta objeción se basa en la suposición común de que nuestro conocimiento especulativo es de dos clases distintas: el que se refiere a cuestiones relativas a hechos empíricos, y el que se refiere a cuestiones de valor. Se afirma que los "enunciados de valor" son proposiciones sintéticas genuinas y que sin embargo no pueden considerarse, con alguna apariencia de justicia, como hipótesis utilizadas para predecir el curso de nuestras sensaciones; y, consiguientemente, que la existencia de la ética y de la estética como ramas del conocimiento especulativo representa una objeción insuperable para nuestra tesis empirista radical.

Frente a esta objeción, nosotros tenemos que dar una explicación de los "juicios de valor" que sea satisfactoria en sí misma y compatible, a la vez, con nuestros principios empiristas generales. Procuraremos mostrar que, en la medida en que los enunciados de valor son significativos, son enunciados "científicos" ordinarios, y que en la medida en que no son científicos, no son, literalmente hablando, significativos, sino que son simplemente expresiones de emoción que no pueden ser ni verdaderas ni falsas. Al sostener este punto de vista, podemos limitarnos por ahora al caso de los enunciados éticos. Veremos que lo que se diga sobre éstos se aplica también, *mutatis mutandis*, al caso de los enunciados estéticos¹.

¹ El argumento que sigue debe leerse juntamente con la Introducción, pp. 25-28

El sistema ordinario de la ética, tal como se halla desarrollado en las obras de los filósofos que se han ocupado de esta disciplina, está muy lejos de ser un todo homogéneo. No solo puede contener elementos metafísicos y análisis de conceptos no éticos, sino que sus contenidos efectivamente éticos son por su parte de géneros diferentes. Podemos dividirlos, en efecto, en cuatro clases principales. En primer término se encuentran proposiciones que expresan definiciones de términos éticos, o juicios sobre la legitimidad o posibilidad de ciertas definiciones. En segundo lugar hay proposiciones que describen los fenómenos de la experiencia moral y sus causas. En tercer lugar se tiene las exhortaciones a la virtud moral. Hay, finalmente, verdaderos juicios éticos. El hecho es, por desgracia, que la distinción entre estas cuatro clases, a pesar de ser tan clara, es por lo general ignorada por los filósofos que se dedican a la ética, con el resultado de que a menudo es muy difícil deducir de sus obras qué es lo que tratan de descubrir o probar.

De hecho, es fácil ver que solo de la primera de nuestras cuatro clases, es decir, la que comprende las proposiciones que se refieren a las definiciones de términos éticos, puede decirse que constituye la filosofía ética. Las proposiciones que describen los fenómenos de la experiencia moral y sus causas han de asignarse a la ciencia de la psicología o a la sociología. Las exhortaciones a la virtud moral no son en modo alguno proposiciones sino exclamaciones o mandatos destinados a provocar en el lector cierto tipo de acción. No pertenecen, por consiguiente, a ninguna rama de la filosofía o de la ciencia. En cuanto a las expresiones de juicios éticos, no hemos determinado aún cómo hay que clasificarlas; pero, puesto que ellas no son, con certeza, ni definiciones, ni comentarios sobre definiciones, ni citas, podemos decir en forma concluyente que no pertenecen a la filosofía ética. Un tratado estrictamente filosófico sobre la ética no debería, por lo tanto, hacer declaraciones de carácter ético. Pero habría que mostrar, mediante un análisis de los términos éticos, a qué categoría pertenecen todas las declaraciones de ese género. Y esto es lo que vamos a hacer ahora.

Una cuestión que tratan a menudo los filósofos de la

ética es la de si es posible encontrar definiciones que permitan reducir todos los términos éticos a uno o dos términos fundamentales. Pero esta cuestión, aunque pertenece sin duda alguna a la filosofía ética, no se relaciona con nuestra indagación actual. No nos preocupa ahora descubrir qué término, dentro de la esfera de los términos éticos, ha de ser tomado como fundamental; si, por ejemplo, puede definirse "bueno" en términos de "justo" o "justo" en términos de "bueno", o ambos en términos de "valor". Lo que nos interesa es la posibilidad de reducir toda la esfera de los términos éticos a términos no éticos. Procuramos averiguar si los enunciados de valor ético pueden traducirse a enunciados referentes a hechos empíricos.

Que se los puede traducir de ese modo es lo que sostienen los filósofos de la ética a quienes se llama comúnmente subjetivistas, y los conocidos como utilitaristas. El utilitarista, en efecto, define la rectitud de las acciones y la bondad de los fines en términos del placer, la felicidad o la satisfacción que producen; el subjetivista, en términos de los sentimientos de aprobación que cierta persona o cierto grupo de personas experimenta con respecto a ellos. Ambos tipos de definición hacen de los juicios morales una subclase de los juicios psicológicos o sociológicos; y por esta razón nos resultan sumamente atractivos. Pues si una de las dos definiciones fuera correcta se seguiría que las afirmaciones éticas no serían genéricamente diferentes de las afirmaciones fácticas que por lo común se les contraponen, y se aplicaría también a ellas la explicación que hemos dado ya a propósito de las hipótesis empíricas.

Sin embargo, el análisis de los términos éticos que adoptaremos no será ni subjetivista ni utilitarista. Rechazamos la opinión subjetivista de que llamar justa a una acción o buena a una cosa equivale a decir que es aprobada por la generalidad, porque no es contradictorio afirmar que algunas acciones generalmente aprobadas no son justas, o que algunas cosas generalmente aprobadas no son buenas. La tesis subjetivista que se presenta como alternativa, según la cual un hombre que afirma que cierta acción es justa o una cosa determinada es buena está diciendo que él mismo las aprueba, la rechazamos

en razón de que un hombre que confesara haber aprobado algunas veces lo malo o lo injusto no se contradeciría a sí mismo. Un argumento parecido a éste resulta fatal para el utilitarismo. No podemos admitir que llamar justa a una acción sea equivalente a decir que, de todas las acciones posibles en determinadas circunstancias, es la que causaría, o posiblemente habría de causar, la mayor felicidad, o la mayor diferencia de placer sobre dolor, o la mayor diferencia del deseo satisfecho sobre el deseo insatisfecho, porque encontramos que no es contradictorio decir que a veces es moralmente malo llevar a cabo la acción que causaría real o probablemente la mayor felicidad, o la mayor diferencia de placer sobre dolor, o de deseo satisfecho sobre el deseo insatisfecho. Y como no es contradictorio decir que algunas cosas agradables no son buenas, o que algunas cosas malas son deseadas, la sentencia "*x* es bueno" no puede ser equivalente a "*x* es agradable" o "*x* es deseado". La misma objeción puede hacerse a todas las otras variantes de utilitarismo que yo conozco. Por lo tanto creo que deberíamos sacar la conclusión de que la validez de los juicios éticos no está determinada por las tendencias de las acciones a producir felicidad, así como no lo está por la naturaleza de los sentimientos de la gente, y hay que considerarla como "absoluta o intrínseca" y no como calculable empíricamente.

Al decir esto no negamos, por supuesto, que sea posible inventar un lenguaje en el cual todos los símbolos éticos sean definibles en términos no éticos, ni negamos siquiera que sea deseable inventar un lenguaje así y adoptarlo en lugar del nuestro; lo que negamos es que la reducción que se sugiere de los enunciados éticos a enunciados no éticos sea compatible con las convenciones de nuestro lenguaje real. Es decir, rechazamos el utilitarismo y el subjetivismo, no como propuestas de reemplazar nuestras nociones éticas existentes por otras nuevas, sino como análisis de nuestras nociones éticas existentes. Sostenemos simplemente que, en nuestro lenguaje, las sentencias que contienen símbolos éticos normativos no son equivalentes a las sentencias que expresan proposiciones psicológicas o, en realidad, proposiciones empíricas de cualquier especie.

Es aconsejable aclarar aquí que son únicamente los símbolos éticos normativos, y no los símbolos éticos descriptivos, los que consideramos indefinibles en términos fácticos. Existe el peligro de confundir estos dos tipos de símbolos, pues por lo común están constituidos por signos de la misma forma sensible. Así, por ejemplo, un signo complejo de la forma "x es malo" puede constituir una sentencia que expresa un juicio moral sobre determinado tipo de conducta, o puede constituir una sentencia que enuncia que cierto tipo de conducta es contrario al sentido moral de una sociedad particular. En este último caso, el símbolo "malo" es un símbolo ético descriptivo, y la sentencia en que se encuentra expresa una proposición sociológica ordinaria; en el primer caso, el símbolo "malo" es un símbolo ético normativo, y sostenemos que la sentencia en la cual se encuentra no expresa de ninguna forma una proposición empírica. Por ahora nos ocupamos únicamente de la ética normativa, de manera que cuando en el curso de esta discusión se usen símbolos éticos sin calificación habrá que interpretarlos siempre como símbolos de tipo normativo.

Al admitir que los conceptos éticos normativos son irreductibles a conceptos empíricos, parece que dejáramos el camino libre a la concepción "absolutista" de la ética, o sea la concepción de que los enunciados de valor no están controlados por la observación, como lo están las proposiciones empíricas ordinarias, sino únicamente por una misteriosa "intuición intelectual". Un rasgo de esta teoría, que raras veces reconocen los que la defienden, es que vuelve inverificables los enunciados de valor. Es notorio, en efecto, que lo que parece intuitivamente cierto a una persona puede parecer dudoso, o aun falso, a otra. Así que a menos que sea posible proporcionar algún criterio mediante el cual se pueda decidir entre intuiciones contrarias, un simple llamado a la intuición carecerá de valor como prueba de la validez de una proposición. Pero en el caso de los juicios morales no es posible dar un criterio así. Algunos moralistas pretenden resolver la cuestión diciendo que ellos "saben" que sus propios juicios morales son correctos. Pero tal afirmación ofrece un interés meramente

psicológico, y no tiende en lo más mínimo a probar la validez de un juicio moral. En efecto, los moralistas que sustentan concepciones diferentes pueden saber tan bien como los anteriores qué sus puntos de vista éticos son correctos. Y mientras se trate de una certeza subjetiva no habrá nada que nos permita elegir entre ellos. Cuando surgen tales diferencias de opinión con relación a una proposición empírica ordinaria, se puede tratar de resolverlas indicando, o llevando a cabo realmente, alguna prueba empírica apropiada. Pero para los enunciados éticos, no existe, según la teoría "absolutista" o "intuicionista", ninguna prueba empírica apropiada. Se justifica entonces que digamos que esta teoría considera inverificables los enunciados éticos. También sostiene, por supuesto, que son proposiciones sintéticas genuinas.

Teniendo en cuenta el uso que hemos hecho del principio de que una proposición sintética es significativa solo si es empíricamente verificable, resulta claro que la aceptación de una teoría "absolutista" de la ética minaría la totalidad de nuestro argumento principal. Y como ya hemos rechazado las teorías "naturalistas" que ofrecen, según se supone comúnmente, la única alternativa al "absolutismo" en la ética, parece que hemos llegado a una posición difícil. Enfrentaremos la dificultad mostrando que la manera correcta de tratar los enunciados éticos está dada por una tercera teoría, que es compatible por entero con nuestro empirismo radical.

Comenzamos por admitir que los conceptos éticos fundamentales no son analizables, ya que no existe ningún criterio mediante el cual se pueda poner a prueba la validez de los juicios en que aquéllos figuran. Hasta este punto estamos de acuerdo con los absolutistas. Pero, a diferencia de los absolutistas, nosotros podemos dar una explicación de este hecho que concierne a los conceptos éticos. Decimos que la razón por la cual no son analizables es que son meros pseudo-conceptos. La presencia de un símbolo ético en una proposición no agrega nada a su contenido fáctico. Por lo tanto, si yo digo a alguien "usted ha obrado mal al robar ese dinero", no afirmo más de lo que habría afirmado diciendo sencillamente: "Usted robó ese dinero". Al agregar que esa acción es mala no hago

ninguna nueva aserción a su respecto; manifiesto, simplemente, mi desaprobación moral por ella. Es como si yo hubiera dicho "Usted robó ese dinero", con un particular tono de horror, o lo hubiera escrito agregándole algún signo de exclamación especial. El tono, o el signo de exclamación, no agregan nada al sentido literal de la sentencia. Sirve tan solo para mostrar la presencia de ciertos sentimientos en quien la exprese.

Si ahora generalizo mi enunciado anterior y digo "Robar dinero es malo", formulo una sentencia que no tiene sentido fáctico, es decir, que no expresa ninguna proposición susceptible de ser verdadera o falsa. Es como si hubiera escrito "¡¡Robar dinero!!", donde la forma y el número de los signos de exclamación muestran, gracias a una convención adecuada, que el sentimiento que se está expresando es una forma especial de desaprobación moral. Claramente se ve que aquí no se dice nada que pueda ser verdadero o falso. Otra persona puede no estar de acuerdo conmigo sobre lo malo del robar, en el sentido de que tal vez no tenga los mismos sentimientos que yo acerca del robo, y quizá discuta conmigo a causa de mis sentimientos morales. Pero, estrictamente hablando, no puede contradecirme: al decir que cierta especie de acción es moralmente buena o mala no formulo ninguna afirmación fáctica, ni siquiera una afirmación sobre mi propio estado de espíritu. No hago sino expresar determinados sentimientos morales. Y la persona que aparentemente me contradice está simplemente expresando sus sentimientos morales. De modo que es obvio que no tiene sentido alguno preguntar quién de nosotros está en lo cierto, pues ninguno de nosotros está enunciando una proposición genuina.

Lo que hemos dicho hasta ahora a propósito del símbolo "malo" se aplica a todos los símbolos éticos normativos. Éstos se encuentran a veces en sentencias que consignan hechos empíricos ordinarios, además de expresar un sentimiento ético a propósito de estos hechos; otras veces figuran en sentencias que solamente expresan un sentimiento ético a propósito de cierto tipo de acción o situación, sin hacer ningún enunciado de carácter fáctico. Pero en todos los casos en que por lo común se diría que se está formulando un juicio ético, la fun-

ción de la palabra ética pertinente es puramente "emotiva". Se la utiliza para expresar un sentimiento acerca de ciertos objetos, pero no para hacer ninguna aserción sobre ellos.

Vale la pena hacer notar que los términos éticos no sirven solo para expresar sentimientos; también están destinados a suscitar sentimientos e incitar así a la acción. En realidad algunos de ellos se emplean en forma tal como para dar a la sentencia en la que se encuentran el efecto de una orden. Así, por ejemplo, la sentencia "Es tu deber decir la verdad" puede considerarse ya como la expresión de cierta suerte de sentimiento ético sobre la veracidad, ya como la expresión de la orden "Di la verdad". La sentencia "Deberías decir la verdad" también incluye la orden "Di la verdad", pero aquí el tono de la orden es menos enfático. En la sentencia "Es bueno decir la verdad" la orden se ha transformado en poco más que una sugerencia. Y así el significado de la palabra "bueno", en su uso ético, difiere del de la palabra "deber" (*duty*) o la palabra "deberías" (*ought*). De hecho, podemos definir el significado de las diversas palabras éticas ya sea en términos de los diferentes sentimientos que se consideran expresados ordinariamente por ellas, ya sea en términos de las diferentes respuestas que están destinadas a provocar. Ahora podemos comprender por qué es imposible hallar un criterio para determinar la validez de los juicios éticos. No es porque tengan una validez "absoluta", misteriosamente independiente de la experiencia sensible ordinaria, sino porque no tienen validez objetiva de ninguna clase. Si en una sentencia no se hace ninguna aserción en absoluto, no tiene obviamente sentido preguntar si lo que dice es verdadero o falso. Y hemos visto que las sentencias que simplemente expresan juicios morales no dicen nada. Son puras expresiones de sentimiento y como tales no están comprendidas en la categoría de la verdad y la falsedad. No son verificables por la misma razón que hace que un gemido de dolor o una orden no sean verificables: porque no expresan proposiciones genuinas.

De esta forma, aunque podría decirse con fundamento que nuestra teoría de la ética es radicalmente subjetivista, difiere de la teoría subjetivista ortodoxa en un aspecto muy im-

portante. En efecto, el subjetivista ortodoxo no niega, como nosotros lo hacemos, que las sentencias de un moralista expresen proposiciones genuinas. Lo único que niega es que expresen proposiciones de un carácter no empírico único en su género. De acuerdo con su concepción, dichas sentencias expresan proposiciones sobre los sentimientos del que habla. Si así fuera, los juicios éticos evidentemente serían susceptibles de ser verdaderos o falsos. Serían verdaderos si el que habla tuviera los sentimientos correspondientes, y falsos si no los tuviera. Y esto es algo que, en principio, es empíricamente verificable. Más todavía, se los podría contradecir de modo significativo. Así, si yo digo "La tolerancia es una virtud" y alguien contestara "Usted no la aprueba", éste me estaría contradiciendo, según la teoría subjetivista ordinaria. Según nuestra teoría, en cambio, no me estaría contradiciendo, porque al decir que la tolerancia es una virtud yo no habría formulado ningún enunciado sobre mis propios sentimientos, ni sobre otra cosa alguna. Y no habría hecho más que manifestar mis sentimientos, lo que no es en absoluto lo mismo que decir que los tengo.

La distinción entre la expresión de un sentimiento y la afirmación de un sentimiento se complica por el hecho de que la afirmación de que uno tiene cierto sentimiento acompaña a menudo a la expresión de ese sentimiento, y constituye entonces, sin duda, un factor en la expresión de dicho sentimiento. Así, yo puedo simultáneamente expresar aburrimiento y decir que estoy aburrido, y en tal caso el hecho de que yo haya pronunciado las palabras "estoy aburrido" es una de las circunstancias que hacen verdadera la afirmación de que estoy expresando o manifestando aburrimiento. Pero puedo expresar aburrimiento sin decir efectivamente que estoy aburrido; puedo expresarlo con el tono y los ademanes que hago, al tiempo que formulo una afirmación sobre algo que no tiene ninguna relación con ello, o por medio de una exclamación, o sin proferir palabra alguna. De manera que si bien la aserción de que uno tiene determinado sentimiento implica siempre la expresión de dicho sentimiento, ciertamente la expresión de un sentimiento no siempre implica la afirmación de que uno lo tiene. Y éste es el punto importante que hay que com-

prender al considerar la distinción entre nuestra teoría y la teoría subjetivista ordinaria. Pues en tanto el subjetivista sostiene que los enunciados éticos afirman efectivamente la existencia de ciertos sentimientos, nosotros sostenemos que los enunciados éticos expresan y suscitan sentimientos, sin implicar necesariamente aserción alguna.

Hemos hecho notar ya que la principal objeción a la teoría subjetivista ordinaria es que la validez de los juicios éticos no está determinada por la naturaleza de los sentimientos de su autor. Nuestra teoría escapa a esta objeción, pues no implica que sea condición necesaria y suficiente para la validez de un juicio ético la existencia de sentimiento alguno. Lo que sí implica, por el contrario, es que los juicios éticos carecen de validez.

Existe, sin embargo, un argumento muy conocido en contra de las teorías subjetivistas al cual nuestra teoría no escapa. Moore ha señalado que si los enunciados éticos fueran simplemente enunciados acerca de los sentimientos del que habla, sería imposible discutir sobre cuestiones de valor². Para tomar un ejemplo típico: si un hombre dice que la economía es una virtud y otro replica que es un vicio, no están, según esta teoría, disputando entre sí. El primero dice que aprueba la economía, y el otro que *él* no la aprueba y no hay razón alguna para que estos enunciados no sean ambos verdaderos. Ahora bien, Moore juzgó obvio que disputamos sobre cuestiones de valor y concluyó en consecuencia que la forma particular de subjetivismo que él estaba examinando era falsa.

Es evidente que la conclusión de que es imposible discutir acerca de cuestiones de valor se deduce también de nuestra teoría. En efecto, puesto que sostenemos que sentencias como "La economía es una virtud" y "La economía es un vicio" no expresan en absoluto proposiciones, evidentemente no podemos afirmar que expresan proposiciones incompatibles. Debemos admitir por lo tanto que si el argumento de Moore refuta realmente la teoría subjetivista ordinaria, también refuta la nuestra. Pero, por el contrario, afirmamos que ni siquiera

² Cf. *Philosophical Studies*, "The Nature of Moral Philosophy"

refuta la teoría subjetivista ordinaria. Sostenemos en efecto que en realidad nunca se discute sobre cuestiones de valor.

Ésta puede parecer, a primera vista, una afirmación muy paradójica, pues ciertamente nos embarcamos en disputas que se consideran de ordinario como disputas sobre cuestiones de valor. Pero en todos estos casos descubrimos, si consideramos el asunto atentamente, que la disputa no se refiere en realidad a una cuestión de valor sino a una cuestión de hecho. Cuando alguien está en desacuerdo con nosotros sobre el valor moral de cierta acción o tipo de acción recurrimos, es cierto, a la argumentación para ganarlo a nuestra manera de pensar; pero no tratamos de mostrar con nuestros argumentos que tiene "malos" sentimientos éticos respecto de una situación cuya naturaleza haya comprendido correctamente. Lo que tratamos de mostrar es que está equivocado en lo que concierne a las circunstancias del caso. Sostenemos que se ha formado un concepto erróneo de los motivos del sujeto agente; o que ha juzgado mal los efectos de la acción, o sus probables efectos teniendo en cuenta el conocimiento que poseía el sujeto agente; o que ha omitido tomar en consideración las circunstancias especiales en que estaba colocado el sujeto agente. O bien empleamos argumentos más generales acerca de los efectos que tienden a producir las acciones de cierto tipo, o sobre las cualidades que se manifiestan habitualmente en su ejecución. Hacemos esto con la esperanza de que solo tenemos que lograr que nuestro antagonista coincida con nosotros acerca de la naturaleza de los hechos empíricos en juego para que adopte, con respecto a éstos, la misma actitud moral que nosotros. Y como la gente con la cual discutimos ha recibido, por lo general, una educación moral igual a la nuestra, y vive en el mismo orden social, nuestras expectativas resultan de ordinario justificadas. Pero si se da el caso de que nuestro opositor ha experimentado un proceso de "acondicionamiento" moral diferente del nuestro, de modo que a pesar de reconocer todos los hechos continúe aún en desacuerdo con nosotros en lo relativo al valor moral de las acciones en discusión, abandonaremos entonces la tentativa de convencerlo mediante el razonamiento. Decimos que es imposible discutir con él porque tiene un

sentido moral distorsionado o no desarrollado; lo cual significa tan solo que emplea un conjunto de valores diferente del nuestro. Sentimos que nuestro sistema de valores es superior, y por eso hablamos del suyo en esos términos despectivos. Pero no podemos aducir argumento alguno para mostrar que nuestro sistema es superior, pues nuestro juicio de que lo es constituye, a su vez, un juicio de valor, y, por consiguiente, está fuera del alcance de la discusión. El hecho de que los argumentos dejan de ser eficaces cuando abordamos puras cuestiones de valor, a diferencia de las cuestiones de hecho, es lo que nos hace recurrir finalmente al mero insulto.

Vemos, en resumen, que solo es posible argumentar sobre cuestiones morales, si se presupone algún sistema de valores. Si nuestro antagonista concuerda con nosotros en expresar desaprobación moral por todas las acciones de un determinado tipo *t*, es posible que logremos hacerle condenar una acción particular *A* ofreciendo argumentos que demuestren que *A* es del tipo *t*. Pues, en efecto, la cuestión de si *A* pertenece o no a ese tipo, es una evidente cuestión de hecho. Si un hombre tiene ciertos principios morales, argüimos que, para ser consecuente, tiene que reaccionar moralmente de una manera determinada ante ciertas cosas. Pero lo que no discutimos ni podemos discutir es la validez de esos principios morales. No hacemos sino elogiarlos o condenarlos de acuerdo con nuestros propios sentimientos.

Quien dude de la exactitud de esta forma de considerar las disputas morales, que trate de construir una argumentación —así sea imaginaria— sobre una cuestión de valor que no se reduzca a una argumentación acerca de una cuestión de lógica o de un hecho empírico. Estoy seguro de que no logrará aducir un solo ejemplo. Y si es así, se verá obligado a admitir que el hecho de que nuestra teoría implique la imposibilidad de argumentos puramente éticos no constituye, como pensaba Moore, una objeción en su contra, sino más bien una razón en su favor.

Habiendo defendido con éxito nuestra teoría frente a la única crítica que parecía amenazarla, podemos utilizarla ahora para definir la naturaleza de todas las indagaciones éticas.

Hallamos así que la filosofía ética consiste sencillamente en decir que los conceptos éticos son pseudo-conceptos y, por consiguiente, inanalizables. La tarea ulterior de describir los distintos sentimientos para expresar los cuales se emplean los diferentes términos éticos, así como las diferentes reacciones que éstos suscitan habitualmente, es una labor que corresponde al psicólogo. No puede haber nada que se pueda llamar ciencia ética, si por ciencia ética se entiende la elaboración de un sistema moral "verdadero". Hemos visto, en efecto, que por ser los juicios éticos meras expresiones de sentimiento no puede haber manera de determinar la validez de ningún sistema ético y, en realidad, tampoco puede tener sentido preguntar si alguno de tales sistemas es verdadero. Lo único que se puede investigar legítimamente a este respecto es cuáles son los hábitos morales de una persona o grupo de personas determinados, y cuál es la causa de que ellos tengan precisamente esos hábitos y esos sentimientos. Y ésta es una investigación que cae por entero dentro del campo de las ciencias sociales existentes.

Resulta entonces que la ética, como rama del conocimiento, no es más que una sección de la psicología y de la sociología. Y, por si alguien piensa que estamos olvidando la existencia de la casuística, podemos señalar que la casuística no es una ciencia, sino una investigación puramente analítica de la estructura de un sistema moral dado. Es, en otras palabras, un ejercicio de lógica formal.

Tan pronto como se da comienzo a las investigaciones psicológicas que constituyen la ciencia ética se está en condiciones de hallar una explicación de las teorías kantiana y hedonista de la moralidad. Descubrimos, en efecto, que una de las principales causas del comportamiento moral es el temor, consciente e inconsciente, a incurrir en el desagrado de un dios y el temor a la hostilidad de la sociedad. Ésta es, en realidad, la razón por la cual los preceptos morales se presentan para ciertas personas como mandamientos "categóricos". Advertimos también que el código moral de una sociedad está determinado en parte por las creencias de dicha sociedad acerca de las condiciones de su propia felicidad; o, en

otras palabras, que una sociedad tiende a alentar o desalentar un determinado tipo de conducta mediante el uso de sanciones morales, según que tal conducta parezca aumentar o disminuir la satisfacción de la sociedad como un todo. Y ésta es la razón por la cual la mayoría de los códigos morales recomiendan el altruismo y condenan el egoísmo. De la observación de esta conexión entre moralidad y felicidad dimanar, en definitiva, las teorías hedonistas o eudemonistas de la moralidad, así como la teoría moral de Kant se basa en el hecho, explicado anteriormente, de que los preceptos morales poseen para algunas personas la fuerza de mandamientos inexorables. Como cada una de estas teorías ignora el hecho que está en la raíz de la otra, contra ambas puede formularse la crítica de que son unilaterales, pero ésta no es la principal objeción que puede hacerseles. Su defecto esencial es que tratan las proposiciones que se refieren a las causas y atributos de nuestros sentimientos morales como si fueran definiciones de conceptos éticos, y de este modo no logran reconocer que los conceptos éticos son pseudo-conceptos y, por consiguiente, indefinibles.

Como ya hemos dicho, nuestras conclusiones acerca de la naturaleza de la ética se aplican también a la estética. Los términos estéticos se usan exactamente en la misma forma que los términos éticos. Términos estéticos como "bello" y "horrible" se emplean, lo mismo que los términos éticos, no para enunciar hechos, sino simplemente para expresar determinados sentimientos y suscitar una determinada respuesta. De ello se deduce, como en ética, que no tiene sentido atribuir validez objetiva a los juicios estéticos, y que en estética no hay posibilidades de argumentar sobre cuestiones de valor, sino únicamente sobre cuestiones de hecho. Un enfoque científico de la estética nos mostraría a qué causas responde en general el sentimiento estético, por qué las diversas sociedades produjeron y admiraron determinadas obras de arte, por qué varía el gusto en la forma en que lo hace, dentro de una determinada sociedad, etc. Éstas son cuestiones psicológicas o sociológicas comunes que, desde luego, poco o nada tienen que ver con la crítica estética tal como la entendemos. Pero esto

ocurre porque la finalidad de la crítica estética no es impartir conocimiento, sino más bien comunicar una emoción. El crítico, al llamar la atención sobre ciertos aspectos de la obra considerada y expresar los sentimientos que ellos le inspiran, se esfuerza en hacernos partícipes de su actitud hacia la obra como un todo. Las únicas proposiciones pertinentes que formula son las proposiciones que describen la naturaleza de la obra, y que no hacen más que consignar hechos. Concluimos, por lo tanto, que no hay nada en la estética, como no lo hay en la ética, que justifique la opinión de que representa un tipo peculiar de conocimiento.

Debe resultar claro, ahora, que la única información que podemos obtener en forma legítima del estudio de nuestras experiencias estéticas y morales es una información acerca de nuestra propia constitución mental y física. Tomamos en cuenta estas experiencias como fuentes de datos para nuestras generalizaciones psicológicas y sociológicas, y solo de esta manera pueden servir para aumentar nuestro conocimiento. De esto se sigue que cualquier tentativa de tomar el uso que hacemos de los conceptos éticos y estéticos como base de una teoría metafísica relativa a la existencia de un mundo de valores, distinto al mundo de los hechos, implica un análisis erróneo de estos conceptos. El análisis que nosotros hemos llevado a cabo muestra que los fenómenos de la experiencia moral no pueden utilizarse de modo legítimo para apoyar ninguna doctrina racionalista o metafísica, sea la que fuere. En particular, no se los puede utilizar, como esperaba Kant, para establecer la existencia de un dios trascendente.

Esta mención de Dios nos lleva a la cuestión de la posibilidad del conocimiento religioso. Hemos de ver que esta posibilidad ya ha quedado eliminada por nuestro modo de tratar la metafísica, pero, por ser éste un punto de considerable interés, se nos puede permitir examinarlo con cierto detenimiento.

Hoy en día se admite generalmente, o al menos lo admiten los filósofos, que puede probarse de manera demostrativa la existencia de un ser que posea los atributos que definen al dios de cualquier religión no animista. Para comprender que

esto es cierto solo tenemos que preguntarnos cuáles son las premisas a partir de las cuales podría deducirse la existencia de un dios semejante. Si la conclusión de que un dios existe ha de tener la certeza que da la demostración, será preciso entonces que aquellas premisas sean ciertas; porque como la conclusión de un argumento deductivo ya está contenida en las premisas, debe compartir por fuerza cualquier incertidumbre que pueda haber con respecto a la verdad de esas premisas. Ahora bien, nosotros sabemos que una proposición empírica nunca podrá ser más probable, ya que solo las proposiciones *a priori* son lógicamente ciertas. Pero de una proposición *a priori* no podemos deducir la existencia de un dios, pues sabemos que la razón por la cual las proposiciones *a priori* son ciertas es que son tautologías. Y a partir de un conjunto de tautologías no puede deducirse válidamente otra cosa que una nueva tautología. Por consiguiente no hay posibilidad alguna de demostrar la existencia de un dios.

Lo que no se reconoce de modo tan general es que no puede haber forma de probar que la existencia de un dios, tal como el dios de los cristianos, sea siquiera probable. Sin embargo, también esto se demuestra fácilmente. En efecto, si la existencia de un dios semejante fuera probable, la proposición en que se afirma que existe sería una hipótesis empírica. En ese caso sería posible deducir de ella, y de otras hipótesis empíricas, ciertas proposiciones experienciales que no eran deducibles de estas otras hipótesis únicamente. Pero, de hecho, esto no es posible. Se sostiene a veces, por cierto, que la existencia de un cierto tipo de regularidad en la naturaleza constituye una prueba suficiente de la existencia de un dios. Pero si la sentencia "Dios existe" solo implicara que ciertos tipos de fenómenos ocurren en determinadas secuencias, afirmar la existencia de un dios sería simplemente equivalente a afirmar que en la naturaleza hay la regularidad requerida; y ningún creyente admitiría que es esto lo único que quiere afirmar al afirmar la existencia de un dios. Él diría que al hablar de Dios se refería a un ser trascendente que podría ser conocido a través de ciertas manifestaciones empíricas, pero que, sin duda, no podría ser definido en términos de tales manifesta-

ciones. Pero en tal caso el término "dios" es un término metafísico. Y si "dios" es un término metafísico, entonces ni siquiera puede ser probable que exista un dios, porque decir que "Dios existe" es pronunciar una frase metafísica, que no puede ser verdadera ni falsa. Y según el mismo criterio, ninguna sentencia que tenga por objeto describir la naturaleza de un dios trascendente puede poseer significado literal alguno.

Es importante no confundir este punto de vista acerca de las afirmaciones de carácter religioso con la concepción adoptada por los ateos o los agnósticos³. En efecto, es propio del agnóstico sostener que la existencia de un dios es una posibilidad en la cual no hay ninguna buena razón para creer o no creer, y es propio del ateo sostener que es por lo menos probable que no existe dios alguno; pero nuestra tesis de que todo lo que se dice sobre la naturaleza de Dios carece de sentido, lejos de coincidir con cualquiera de estas afirmaciones bien conocidas o de apoyarlas en alguna forma, es realmente incompatible con ellas. En efecto, si la afirmación de que hay un dios carece de sentido, entonces la afirmación del ateo de que no hay dios alguno carece igualmente de significado, ya que solo a una proposición significativa es posible contradecirla con sentido. En cuanto al agnóstico, aunque se abstiene de decir que existe un dios o que no existe, no niega que la cuestión de si existe un dios trascendente sea una cuestión genuina. No niega que las dos sentencias "Hay un dios trascendente" y "No hay un dios trascendente" expresen proposiciones, una de las cuales es realmente verdadera y la otra falsa. Lo único que dice es que no tenemos manera de determinar cuál de ellas es verdadera, y que por esto no debemos fiarnos a ninguna de las dos. Pero hemos visto que las sentencias en cuestión no expresan en absoluto proposiciones. Lo cual significa que también el agnosticismo queda desechado.

Ofrecemos así al teísta el mismo consuelo que dimos al moralista. Sus afirmaciones de ningún modo pueden ser válidas, pero tampoco pueden no serlo. Como el teísta no dice absolutamente nada acerca del mundo, no se le puede acusar

³ Este punto fue sugerido por el prof. H. H. Price.

con justicia de decir nada falso, ni algo para lo cual carezca de fundamentos suficientes. Solo cuando el teísta sostiene que al afirmar la existencia de un dios trascendente está expresando una proposición genuína tenemos derecho a estar en desacuerdo con él.

Debe hacerse notar que en los casos en que se identifica a las deidades con objetos naturales puede aceptarse que las afirmaciones acerca de ellas sean significativas. Si alguien me dice, por ejemplo, que el hecho que se produzca un trueno es, por sí solo, necesario y suficiente a la vez para establecer la verdad de la proposición que afirma que Jehová está enojado, puedo concluir que, según su manera de usar las palabras, la sentencia "Jehová está enojado" es equivalente a "Está tronando". Pero en las religiones más complejas, aunque pueden basarse hasta cierto punto en el temor que el hombre experimenta frente a los procesos naturales que no puede comprender suficientemente, la "persona" a la que se atribuye el control del mundo empírico no está, por su parte, situada en él; se la considera superior al mundo empírico y, en consecuencia fuera de él, y se le asignan atributos supraempíricos. Pero la noción de una persona cuyos atributos esenciales no son empíricos no es en modo alguno una noción inteligible. Podemos disponer de una palabra que se emplee como si fuera el nombre de esa "persona", pero, a menos que las sentencias en las cuales figura expresen proposiciones empíricamente verificables, no puede decirse que simbolice nada. Y esto es lo que ocurre con la palabra "dios", tal como se la usa cuando se interpreta que hace referencia a un objeto trascendente. La simple existencia de un nombre es suficiente para fomentar la ilusión de que existe un ente real, o por lo menos posible, que corresponde a él. Tan solo cuando indagamos acerca de los atributos de Dios descubrimos que "Dios", en este uso, no es un hombre genuino.

Es común encontrar la creencia en un dios trascendente unida a la creencia en una vida futura. Pero el contenido de esta creencia, en la forma que adopta habitualmente, no constituye una hipótesis genuína. Decir que los hombres no mueren jamás, o que el estado de muerte es solo un estado de pro-

longada insensibilidad es, por cierto, expresar una proposición significativa, aunque todas las pruebas de que se dispone muestran que es falsa. Pero decir que en el interior del hombre hay algo imperceptible, que es su alma o su yo real, y que sigue viviendo después de que el hombre ha muerto, es hacer una afirmación metafísica que no tiene más contenido fáctico que la afirmación de que hay un dios trascendente.

Vale la pena mencionar que, de acuerdo con lo que hemos expuesto acerca de las afirmaciones religiosas, no hay base lógica para un antagonismo entre la religión y la ciencia natural. En tanto se trate de la cuestión de la verdad o la falsedad, no hay oposición alguna entre el hombre de ciencia y el teísta que cree en un dios trascendente, pues, como las expresiones religiosas del teísta no son en absoluto proposiciones genuinas, no pueden estar en ninguna relación lógica con las proposiciones de la ciencia. Un antagonismo como el que existe entre religión y ciencia parece residir en el hecho de que la ciencia elimina uno de los motivos que hacen religiosos a los hombres. Se reconoce, en efecto, que una de las causas fundamentales del sentimiento religioso se halla en la incapacidad de los hombres para determinar su propio destino y la ciencia tiende a destruir el sentimiento de temor con que los hombres observan un mundo extraño, haciéndoles creer que pueden entender y prever el curso de los fenómenos naturales, y aun controlarlos hasta cierto punto. El hecho de que recientemente se haya puesto de moda entre los mismos físicos considerar de modo favorable la religión, es un argumento en favor de esta hipótesis. Esta simpatía hacia la religión, denota, en efecto, la falta de confianza de los mismos físicos en la validez de sus hipótesis, lo cual constituye una reacción por parte de ellos contra el dogmatismo antirreligioso de los hombres de ciencia del siglo diecinueve, y un resultado natural de la crisis por la que ha atravesado últimamente la física.

No cabe dentro del campo de esta investigación considerar en forma más profunda las causas del sentimiento religioso, o examinar la probabilidad de la persistencia de las creencias religiosas. Solo tenemos que responder aquí a los interrogantes que dimanar de nuestra discusión acerca de la posibilidad

del conocimiento religioso. Lo que queremos establecer es que no puede haber verdades religiosas trascendentes de ningún género, pues las sentencias que emplea el teísta para expresar tales "verdades" carecen de significado literal.

Una particularidad interesante de esta conclusión es que está de acuerdo con lo que acostumbran decir muchos de los mismos teístas. Se nos dice a menudo, en efecto, que la naturaleza de Dios es un misterio que trasciende el entendimiento humano. Pero decir que algo trasciende el entendimiento humano es decir que es ininteligible, y lo que es ininteligible no puede describirse de manera significativa. Se nos dice también que Dios no es un objeto de razón, sino un objeto de fe. Esto puede no ser más que la admisión de que la existencia de Dios ha de aceptarse sin examen alguno, ya que no puede probarse. Pero puede ser también una afirmación de que Dios es el objeto de una intuición puramente mística, y no puede por tanto definirse en términos inteligibles para la razón. Y creo que hay muchos teístas que afirmarían esto. Pero si uno concede que es imposible definir a Dios en términos inteligibles, concede entonces que es imposible que haya una sentencia que sea significativa y a la vez se refiera a Dios. Si un místico admite que el objeto de su visión es algo que no puede describirse, tiene que admitir también que está obligado a decir sinsentidos cuando la describe.

El místico puede objetar, por su parte, que su intuición le revela verdades, aunque no pueda explicar a otros cómo son estas verdades, y que nosotros, los que no poseemos esta facultad de intuición, carecemos de fundamento para negar que se trata de una facultad cognoscitiva. En efecto, difícilmente podemos sostener *a priori* que no hay otras formas de descubrir proposiciones verdaderas fuera de las que nosotros mismos empleamos. La respuesta es que no establecemos límite al número de procedimientos con los cuales puede llegar a formularse una proposición verdadera. No negamos en absoluto que una verdad sintética puede ser descubierta por métodos puramente intuitivos al igual que por el método racional de la inducción. Pero sí decimos que toda proposición sintética, sea cual fuere el modo como haya sido obtenida, debe

estar sujeta a la prueba de la experiencia efectiva. No negamos *a priori* que el místico tenga la capacidad de descubrir verdades mediante sus métodos propios y especiales; esperamos saber cuáles son las proposiciones en que se formulan sus descubrimientos, para ver si son verificadas o refutadas por nuestras observaciones empíricas. Pero el místico no solo no presenta proposiciones empíricamente verificables sino que no puede presentar absolutamente ninguna inteligible. Por esta razón decimos que su intuición no le ha revelado hecho alguno. Es inútil que diga que ha aprehendido hechos que es incapaz de expresar, pues sabemos que si realmente hubiera adquirido alguna información sería capaz de expresarla. Sería capaz de indicar, de alguna manera, en qué forma podría determinarse empíricamente la autenticidad de su descubrimiento. El hecho de que él no puede revelar lo que "sabe" o al menos idear una prueba empírica para validar su "conocimiento", muestra que su estado de intuición mística no es un estado cognoscitivo genuino. De manera que al describir su visión el místico no nos proporciona información alguna sobre el mundo externo; nos da tan solo una información indirecta sobre la condición de su propia mente.

Estas consideraciones dan por tierra con el argumento basado en la experiencia religiosa, que muchos filósofos consideran todavía como un argumento válido en favor de la existencia de un dios. Ellos dicen que es lógicamente posible para los hombres entrar en contacto inmediato con Dios, en la misma forma en que entran en contacto inmediato con un contenido sensible, y que no hay razón para que se esté dispuesto a creer a un hombre cuando dice que está viendo una mancha amarilla, y se rehúse creerle cuando dice que está viendo a Dios. La respuesta a esto es que si el hombre que afirma estar viendo a Dios, afirma simplemente que está experimentando un género particular de contenido sensible, entonces ni por un momento negamos que su afirmación pueda ser verdadera. Pero, por lo común, el hombre que dice que está viendo a Dios no dice tan solo que está experimentando una emoción religiosa, sino también que existe un ser trascendente que constituye el objeto de esa emoción, exactamente como el hombre

que dice que ve una mancha amarilla dice de ordinario no solo que su campo sensible visual contiene un contenido sensible amarillo, sino también que existe un objeto amarillo al cual pertenece el contenido sensible. Y no es irracional estar dispuesto a creer a un hombre cuando afirma la existencia de un objeto amarillo y rehuírse a creerle cuando afirma la existencia de un dios trascendente. Pues mientras la sentencia "Existe aquí una cosa material de color amarillo" expresa una proposición sintética genuina que puede ser verificada empíricamente, la sentencia "Existe un dios trascendente" no tiene, como hemos visto, significado literal.

Por consiguiente concluimos que el argumento basado en la experiencia religiosa es por completo falaz. El hecho de que la gente tenga experiencias religiosas es interesante desde el punto de vista psicológico; pero no implica en absoluto que haya nada semejante a un conocimiento religioso, así como el hecho de que tengamos experiencias morales no implica que haya algo así como un conocimiento moral. El teísta, a la par del moralista, puede creer que sus experiencias son experiencias cognoscitivas, pero a menos que pueda formular su "conocimiento" por medio de proposiciones empíricamente verificables, podemos estar seguros de que se está engañando a sí mismo. Se sigue de esto que aquellos filósofos que llenan sus libros con afirmaciones de que ellos "conocen" intuitivamente esta o aquella "verdad" moral o religiosa, no hacen más que proporcionar material para el psicoanalista. Pues de ningún acto de intuición puede decirse que revele una verdad acerca de ninguna circunstancia de hecho, a menos que se traduzca en proposiciones verificables. Y todas estas proposiciones deben incorporarse al sistema de proposiciones empíricas que constituye la ciencia.

CAPÍTULO VII

EL YO Y EL MUNDO COMÚN

Los autores de tratados epistemológicos suelen dar por supuesto que nuestro conocimiento empírico debe basarse en una certeza y que, de consiguiente, tiene que haber objetos cuya existencia sea lógicamente indubitable. Y en su mayoría creen que es de su incumbencia no solo describir esos objetos, que consideran como inmediatamente "dados" para nosotros, sino también proporcionar una prueba lógica de la existencia de objetos que no son "dados" de esta manera. Pues piensan que sin una prueba como ésa la mayor parte de nuestro llamado conocimiento empírico carecería de la certificación que lógicamente requiere.

Sin embargo, para los que han seguido la argumentación de este libro resultará claro que estas suposiciones corrientes son erróneas. Hemos visto, en efecto, que nuestras pretensiones de poseer un conocimiento empírico no son susceptibles de justificación lógica, sino tan solo de una justificación pragmática. Es fútil, y por ende ilegítimo, pedir una prueba *a priori* de la existencia de objetos que no son "dados" en forma inmediata. Pues, a menos que sean objetos metafísicos, el hecho mismo de que ocurran ciertas experiencias sensibles constituirá la única prueba que se requiere de su existencia, y la única que se puede obtener; y la cuestión de si las experiencias sensibles apropiadas ocurren o no en las circunstancias pertinentes ha de ser decidida en la práctica concreta, y no con ninguna argumentación *a priori*. Ya hemos aplicado estas consideraciones al llamado problema de la percepción, y pronto las aplicaremos también a los tradicionales "problemas" del conoci-

miento que tenemos de nuestra propia existencia y de la existencia de los demás. En el caso del problema de la percepción comprobamos que para evitar la metafísica nos vimos obligados a adoptar una posición fenomenalista; comprobaremos que el mismo trato ha de otorgarse a los otros problemas a que acabamos de referirnos.

Más aún, hemos visto que no hay objetos cuya existencia sea indubitable, ya que, por no ser la existencia un predicado, afirmar que un objeto existe es siempre afirmar una proposición sintética; y se ha mostrado que ninguna proposición sintética es sacrosanta desde el punto de vista lógico. Todas ellas, incluyendo las proposiciones que describen el contenido de nuestras sensaciones, son hipótesis que, por grande que sea su probabilidad, a la larga tal vez consideremos conveniente abandonar. Lo cual significa que nuestro conocimiento empírico no puede tener una base de certeza lógica. De la definición de proposición sintética se sigue, en efecto, que no puede ser ni probada ni refutada por la lógica formal. El hombre que niega una proposición de esa clase quizá esté obrando de modo irracional, según los cánones contemporáneos de la racionalidad, pero no se contradice necesariamente a sí mismo. Y sabemos que las únicas proposiciones ciertas son aquellas que no pueden ser negadas sin incurrir en contradicción, por cuanto son tautologías.

No hay que pensar que, al negar que nuestro conocimiento empírico tenga como base una certeza, afirmamos que ningún objeto es realmente "dado". Pues decir que un objeto es inmediatamente "dado" es decir tan solo que es el contenido de una experiencia sensible, y estamos muy lejos de sostener que nuestras experiencias sensibles no tienen contenido real o incluso que su contenido sea de algún modo indescriptible. Lo único que sostenemos a este respecto es que toda descripción del contenido de una experiencia sensible cualquiera es una hipótesis empírica de cuya validez no puede haber garantía. Y esto no equivale en absoluto a sostener que ninguna de tales hipótesis pueda ser realmente válida. Nosotros no intentaremos, por cierto, formular ninguna hipótesis como ésta, porque la discusión de cuestiones psicológicas está fuera de lugar en

una investigación filosófica; y ya hemos puesto en claro que nuestro empirismo no depende lógicamente de una psicología atomística, como la que adoptaron Hume o Mach, sino que es compatible con cualquier teoría, sea la que fuere, relativa a las características reales de nuestros campos sensoriales. En efecto, la doctrina empirista que sostenemos es una doctrina lógica concerniente a la distinción entre proposiciones analíticas, proposiciones sintéticas y palabrería metafísica, y como tal no tiene relación con ninguna cuestión empírica de carácter psicológico.

De todas maneras, no es posible hacer a un lado todas las cuestiones que han planteado los filósofos en conexión con lo "dado" como si fueran de carácter psicológico y excedieran, por ende, los límites de esta investigación. En particular, es imposible tratar de esta forma la cuestión de si los contenidos sensibles son mentales o físicos, o si en algún sentido pertenecen con carácter privado a un único yo o pueden existir sin ser experimentados. Pues ninguna de estas tres cuestiones es susceptible de ser resuelta mediante una prueba empírica. Tienen que ser solubles *a priori*, si es que son solubles en alguna forma. Y por ser todas ellas cuestiones que han originado muchas discusiones entre los filósofos, intentaremos, de hecho, proporcionar para cada una de ellas una solución definitiva *a priori*.

Para empezar, tenemos que aclarar que no aceptamos el análisis realista de nuestras sensaciones en términos de sujeto, acto y objeto. En efecto, ni la existencia de la sustancia que realiza, según se supone, el llamado acto de aprehensión sensible (*act of sensing*), ni la existencia del acto mismo como entidad distinta de los contenidos sensibles a los que se supone se dirige, es susceptible en lo más mínimo de ser verificada. No negamos, por cierto, que sea lícito decir que un contenido sensible determinado es experimentado por un sujeto particular; pero veremos que esta relación de ser experimentado por un sujeto particular debe ser analizada en términos de relaciones entre contenidos sensibles y no en términos de un yo sustancial y de sus actos misteriosos. Por consiguiente, definimos un contenido sensible no como el objeto sino como una

parte de una experiencia sensible. Y de esto se sigue que la existencia de un contenido sensible entraña siempre la existencia de una experiencia sensible.

En este punto es necesario señalar que al decir que una experiencia sensible o un contenido sensible existe, hacemos una afirmación de tipo diferente de la que hacemos cuando decimos que una cosa material existe. La existencia de una cosa material se define, en efecto, en términos del acaecimiento real y posible del contenido sensible que la constituye como construcción lógica, y no se puede hablar significativamente de una experiencia sensible, que es un todo compuesto de contenidos sensibles, o de un contenido sensible mismo, como si se tratara de una construcción lógica a partir de contenidos sensibles. Y de hecho, cuando decimos que un determinado contenido sensible o una experiencia sensible dada existe, lo único que decimos es que ocurre. Por consiguiente, parece recomendable decir siempre que los contenidos sensibles y las experiencias sensibles "ocurren", antes de decir que "existen", y eludir así el peligro de tratar a los contenidos sensibles como si fueran cosas materiales.

La respuesta al interrogante de si los contenidos sensibles son mentales o físicos es que no son ni lo uno ni lo otro; o, más bien, que la distinción entre lo mental y lo físico no se aplica a los contenidos sensibles. Solo se aplica a objetos que son construcciones lógicas a partir de ellos. Pero lo que diferencia a una de esas construcciones lógicas de otra es el hecho de que está constituida por contenidos sensibles diferentes o por contenidos sensibles relacionados en forma diferente. De modo que cuando distinguimos un determinado objeto mental de un objeto físico determinado o un objeto mental de otro objeto mental, o un objeto físico de otro objeto físico, estamos en cada caso distinguiendo entre construcciones lógicas diferentes de cuyos elementos mismos no se puede decir que sean mentales o físicos. En realidad no es imposible que un contenido sensible constituya a la vez un elemento de un objeto mental y de un objeto físico; pero es necesario que alguno de los elementos o alguna de las relaciones sea diferente en las dos construcciones lógicas. Y quizá

convenga repetir aquí que cuando nos referimos a un objeto como construcción lógica a partir de ciertos contenidos sensibles, no decimos que esté realmente construido con esos contenidos sensibles, o que los contenidos sensibles sean de alguna manera parte de él; simplemente expresamos, en una forma conveniente aunque un tanto equívoca, el hecho sintáctico de que todas las sentencias que se refieren a ese objeto se pueden traducir por sentencias que se refieren a tales contenidos sensibles.

El hecho de que la distinción entre la mente y la materia se aplica únicamente a las construcciones lógicas, y de que todas las distinciones entre construcciones lógicas son reducibles a distinciones entre contenidos sensibles, prueba que la diferencia entre la clase íntegra de los objetos mentales y la clase íntegra de los objetos físicos no es en ningún sentido más fundamental que la diferencia entre dos subclases cualesquiera de objetos mentales, o la diferencia entre dos subclases cualesquiera de objetos físicos. En realidad, el rasgo distintivo de los objetos que pertenecen a la categoría de los "estadios mentales propios" es el hecho de que están constituidos principalmente por contenidos sensibles "introspectivos" y por contenidos sensibles que son elementos del propio cuerpo; y el rasgo distintivo de los objetos que pertenecen a la categoría de "los estados mentales de los otros" es el hecho de que están constituidos principalmente por contenidos sensibles que son elementos de otros cuerpos vivientes; y lo que hace que uno junte estas dos clases de objetos para formar la clase única de los objetos mentales es el hecho de que hay un alto grado de similitud cualitativa entre muchos de los contenidos sensibles que son elementos de otros cuerpos vivientes y muchos de los elementos del cuerpo propio. Pero no es ahora nuestro propósito proporcionar una definición exacta de lo "mental". Solo nos interesa dejar bien claro que la distinción entre mente y materia, siendo como es válida para las construcciones lógicas a partir de contenidos sensibles, no puede aplicarse a los contenidos sensibles mismos. Porque una distinción entre construcciones lógicas que está constituida por el hecho de que hay ciertas distinciones entre sus elementos es evidentemente

de un tipo diferente que cualquier distinción que pueda regir entre los elementos.

También debe resultar claro que no existe problema filosófico concerniente a la relación de mente y materia, a no ser los problemas lingüísticos de definir ciertos símbolos que denotan construcciones lógicas en términos de símbolos que denotan contenidos sensibles. Los problemas con que los filósofos se han atormentado en el pasado, con respecto a la posibilidad de tender un puente sobre el "abismo" que existe entre mente y materia en el conocimiento o en la acción, son todos problemas ficticios que surgen de la concepción metafísica sin sentido de la mente y la materia, o las mentes y las cosas materiales, como "sustancias". Al quedar libres de la metafísica, vemos que no puede haber objeciones *a priori* contra la existencia de conexiones, ya sea causales o epistemológicas, entre las mentes y las cosas materiales. Pues, hablando de manera aproximada, lo único que afirmamos cuando decimos que el estado mental de una persona A en un tiempo *t* consiste en tener conciencia de una cosa material X, es que la experiencia sensible que es el elemento de A que ocurre en el tiempo *t* contiene un contenido sensible que es un elemento de X, y también ciertas imágenes que definen la expectativa de A de que, en circunstancias apropiadas, se den algunos otros elementos de X, y que esta expectativa es correcta; y lo que decimos cuando afirmamos que un objeto mental M y un objeto físico X están conectados causalmente es que, en ciertas condiciones, el hecho de que ocurra cierto tipo de contenido sensible que constituye un elemento de M, es un signo fidedigno de que ocurre cierto tipo de contenido sensible que constituye un elemento de X, o viceversa. Y la cuestión de si proposiciones cualesquiera de estas especies son verdaderas o no, es claramente una cuestión empírica. No puede decidirse *a priori*, como han tratado de hacerlo los metafísicos.

Encararemos ahora la cuestión de la subjetividad de los contenidos sensibles, es decir, consideraremos si es o no lógicamente posible que un contenido sensible ocurra en la historia sensible de más de un solo yo. Para decidir esta cuestión debemos proceder a hacer un análisis de la noción de yo.

El problema que enfrentamos ahora es análogo al problema de la percepción, del cual ya nos hemos ocupado. Sabemos que debe considerarse que un yo, si no se lo ha de tratar como entidad metafísica, es una construcción lógica a partir de experiencias sensibles. Es, de hecho, una construcción lógica a partir de las experiencias sensibles que constituyen la historia sensible real y posible de un yo. Y, por consiguiente, si preguntamos cuál es la naturaleza del yo, lo que preguntamos es qué relación debe haber entre determinadas experiencias sensibles para que pertenezcan a la historia sensible del mismo yo. Y la contestación a esta pregunta es que para que dos experiencias sensibles cualesquiera pertenezcan a la historia sensible del mismo yo es necesario y suficiente que contengan contenidos sensibles orgánicos que sean elementos del mismo cuerpo¹. Pero como es lógicamente imposible que ningún contenido sensible orgánico sea un elemento de más de un cuerpo, la relación de "pertenecer a la historia sensible del mismo yo" resulta una relación simétrica y transitiva². Y del hecho de que la relación de pertenecer a la historia sensible del mismo yo es simétrica y transitiva, se sigue necesariamente que las series de experiencias sensibles que constituyen las historias sensibles de diferentes yoes no pueden contener miembros en común. Y esto equivale a decir que es lógicamente imposible que una experiencia sensible pertenezca a la historia sensible de más de un solo yo. Pero si todas las experiencias sensibles son subjetivas, entonces todos los contenidos sensibles son subjetivos. Pues por definición es necesario que un contenido sensible esté contenido en una sola experiencia sensible.

Para muchos, la concepción del yo de la que depende esta conclusión aparecerá sin duda como paradójica, pues todavía está de moda considerar al yo como una sustancia. Pero cuando se comienza a investigar la naturaleza de esta sustancia, se descubre que es una entidad enteramente inobservable. Quizá se

¹ Éste no es el único criterio. Véase *The Foundations of Empirical Knowledge*, pp. 142-4.

² Para una definición de relación simétrica transitiva, ver cap. III, p. 80.

sugiera que se revela en la conciencia de sí mismo; pero no es así, ya que lo único que implica la conciencia de sí mismo es la capacidad de un yo para recordar algunos de sus estados anteriores. Y decir que un yo A es capaz de recordar algunos de sus estados anteriores equivale solo a decir que algunas de las experiencias sensibles que constituyen a A contienen imágenes mnemónicas que corresponden a contenidos sensibles que han ocurrido con anterioridad en la historia sensible de A³. Y por eso advertimos que la posibilidad de la conciencia de sí mismo no implica en ninguna forma la existencia de un yo sustancial. Pero si el yo sustancial no se revela en la conciencia de sí, no se revela en parte alguna. La existencia de una entidad semejante es completamente inverificable. En consecuencia debemos concluir que la suposición de su existencia no es menos metafísica que la desacreditada suposición de Locke de la existencia de un sustrato material. Pues evidentemente no es más significativo afirmar que "algo inobservable" se halla detrás de las sensaciones que constituyen las únicas manifestaciones empíricas del yo, que afirmar que "algo inobservable" se halla detrás de las sensaciones que constituyen las únicas manifestaciones empíricas de una cosa material. Las consideraciones que hacen necesario, como advirtió Berkeley, dar una explicación fenomenista de las cosas materiales, también hacen necesario —cosa que no vio Berkeley— dar una explicación fenomenista del yo.

Nuestro razonamiento sobre este punto, como sobre tantos otros, está de acuerdo con el razonamiento de Hume. También él rechazó la noción de un yo sustancial por la razón de que no era observable ninguna entidad semejante. Pues —decla— cuando penetraba más íntimamente en lo que llamaba "sí mismo", tropezaba siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca pudo sorprenderse a sí mismo en algún momento sin percepción alguna, y jamás pudo observar algo que no fuera la percepción. Lo cual lo condujo a afirmar que un yo no era "nada

³ Cf. BERTRAND RUSSELL, *Analysis of Mind*, lección IX [trad. esp.: *Análisis de' Espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 1950].

más que un manojo o colección de diferentes percepciones"⁴. Pero tras haber afirmado esto halló que no podía descubrir el principio por el cual innumerables percepciones distintas, entre las cuales era imposible percibir ninguna "conexión real", se unían para formar un solo yo. Advirtió que la memoria no debe considerarse como productora, sino más bien como descubridora de la identidad personal; o, en otras palabras, que aunque la conciencia de sí mismo debe ser definida en términos de memoria, la identidad del yo no puede serlo, ya que el número de percepciones que puedo recordar en cualquier momento está muy lejos del número de las que han ocurrido realmente en mi historia, y las que no puedo recordar no son menos constitutivas de mi yo que aquellas que puedo recordar. Pero tras haber rechazado por tal razón la pretensión de la memoria de constituir el principio unificador del yo, Hume se vio obligado a confesar que no sabía cuál era la conexión entre las percepciones en virtud de la cual formaban ellas un solo yo⁵. Esta confesión ha sido considerada a menudo por los autores racionalistas como prueba de que a un empirista consecuente le es imposible dar una explicación satisfactoria del yo.

Por nuestra parte, hemos de mostrar que este cargo contra el empirismo carece de fundamento. En efecto, hemos resuelto el problema de Hume definiendo la identidad personal en términos de identidad corporal, y la identidad corporal ha de definirse en términos de semejanza y continuidad de contenidos sensibles. Esta manera de proceder está justificada por el hecho de que mientras es lícito, en nuestro lenguaje hablar de un hombre que sobreviva a una pérdida completa de memoria, o a un cambio total de carácter, es contradictorio hablar de un hombre que sobreviva a la aniquilación de su cuerpo⁶. Pues los que esperan una "vida más allá de la muerte" no suponen que es el yo empírico lo que ha de sobrevivir

⁴ *Treatise of Human Nature*, libro I, parte IV, sección VI.

⁵ *Treatise of Human Nature*, apéndice.

⁶ Esto no es verdad si se adopta un criterio psicológico de la identidad personal.

sino una entidad metafísica: el alma. Y esta entidad metafísica, acerca de la cual no se puede formular ninguna hipótesis genuina, no tiene conexión lógica alguna con el yo.

Debe señalarse, sin embargo, que aunque hemos defendido con éxito la afirmación de Hume de que es necesario dar una explicación fenomenista de la naturaleza del yo, nuestra propia definición del yo no constituye una simple reformulación de la de Hume. Nosotros no sostenemos, como él hizo al parecer, que el yo es un conglomerado de experiencias sensibles, o que las experiencias sensibles que constituyen un yo particular sean en algún sentido partes de él. Lo que sostenemos es que el yo es reducible a experiencias sensibles, en el sentido de que decir cualquier cosa del yo equivale siempre a decir algo acerca de experiencias sensibles; y nuestra definición de la identidad personal procura mostrar cómo puede efectuarse esta reducción.

Al combinar de este modo un fenomenismo integral con la afirmación de que todas las experiencias sensibles, así como los contenidos sensibles que forman parte de ellas, son propios de un yo único, adoptamos una posición contra la cual posiblemente se plantee la objeción siguiente. Se dirá que quienquiera que sostenga a la vez que todo el conocimiento empírico se reduce, al analizarlo, al conocimiento de las relaciones de los contenidos sensibles, y que la totalidad de la historia sensible de un hombre le pertenece exclusivamente, está lógicamente obligado a ser un solipsista, es decir, a sostener que nadie más fuera de él existe o, al menos, que no hay ninguna buena razón para suponer que alguien existe fuera de él. Pues se sigue de sus premisas, se argumentará, que es imposible que las experiencias sensibles de otra persona formen parte de su propia experiencia, y por consiguiente que no puede tener el fundamento más mínimo para creer que aquéllas ocurran; y en tal caso, si las personas no son otra cosa que construcciones lógicas a partir de las experiencias sensibles de ellas mismas, él no puede tener el más mínimo fundamento para creer en la existencia de los demás. Y se dirá que aunque no puede demostrarse que una doctrina solipsista

como esa sea contradictoria, se sabe, sin embargo, que es falsa⁷.

Me propongo enfrentar esta objeción, no negando que el solipsismo sea reconocidamente falso, sino negando que sea una consecuencia necesaria de nuestra epistemología. Estoy dispuesto a admitir, en efecto, que si la personalidad de los demás fuera algo que yo no tuviera la posibilidad de observar, no tendría razones para creer en la existencia de nadie más. Y al admitir esto, hago una concesión que creo no haría la mayoría de los filósofos que sostienen, como nosotros, que un contenido sensible no puede pertenecer a la historia sensible de más de un solo yo. Ellos afirmarían, por el contrario, que aunque no se puede observar en ningún sentido la existencia de otras personas, se puede no obstante inferir su existencia con un alto grado de probabilidad a partir de las propias experiencias. Dirían que mi observación de un cuerpo cuyo comportamiento se parece al comportamiento de mi propio cuerpo me autoriza a considerar probable que ese cuerpo esté en relación con un yo que no puedo observar, de la misma manera como mi cuerpo está relacionado con mi propio yo observable. Y al decir esto no estarían tratando de responder a la pregunta psicológica: ¿Qué es lo que me induce a creer en la existencia de los demás?, sino a la pregunta lógica: ¿Qué razón valedera tengo para creer en la existencia de los demás?. De manera que su opinión no puede refutarse, como a veces se supone, con un argumento que muestre que las criaturas llegan a creer en la existencia de los demás intuitivamente, y no mediante un proceso de inferencia. Pues aunque el hecho de que yo crea en determinada proposición puede en efecto depender causalmente de mi conocimiento de los elementos de prueba que hacen racional esa creencia, no es necesario que deba ser así. No es contradictorio decir que con frecuencia se adquieren por medios irracionales creencias para las cuales hay fundamentos racionales.

La manera correcta de refutar esta tesis de que yo puedo emplear un argumento por analogía, basado en el hecho de

⁷ Cf. L. S. STEBBING, *Logical Positivism and Analysis*.

que hay una semejanza perceptible entre el comportamiento de otros cuerpos y el de mi propio cuerpo, para justificar una creencia en la existencia de otras personas cuyas experiencias no sería concebible que yo pudiera observar, consiste en señalar que ningún argumento puede hacer probable una hipótesis completamente inverificable. Puedo utilizar legítimamente un argumento por analogía para establecer la existencia probable de un objeto que nunca se ha manifestado de hecho en mi experiencia, a condición de que el objeto sea tal que pueda concebiblemente manifestarse en mi experiencia. Si no se cumple esta condición, entonces, hasta donde me concierne, el objeto es un objeto metafísico, y la afirmación de que existe y tiene ciertas propiedades es una afirmación metafísica. Y como una afirmación metafísica carece de sentido, es imposible que argumento alguno la torne probable. Pero de acuerdo con la opinión que estamos discutiendo tendría que considerar a los demás como objetos metafísicos, ya que se supone que sus experiencias son completamente inaccesibles a mi observación.

La conclusión que hay que extraer de lo que precede no es que la existencia de los demás sea para mí una hipótesis metafísica, y por lo tanto ficticia, sino que la suposición de que las experiencias de las demás personas son completamente inaccesibles a mi observación es falsa; exactamente como la conclusión que debe extraerse del hecho de que la noción de Locke de un sustrato material es metafísica, no es que todas las afirmaciones que hacemos acerca de las cosas materiales carecen de sentido, sino que el análisis que hace Locke del concepto de cosa material es falso. Y así como tengo que definir las cosas materiales y mi propio yo en términos de sus manifestaciones empíricas, del mismo modo tengo que definir a las demás personas en términos de sus manifestaciones empíricas, es decir, en términos del comportamiento de sus cuerpos, y en definitiva en términos de contenidos sensibles. La suposición de que "detrás" de estos contenidos sensibles hay entidades que ni siquiera en principio son accesibles a mi observación, no puede tener más significado para mí que la suposición reconocidamente metafísica de que tales entidades son "subyacentes" a los contenidos sensibles que constituyen para mí

las cosas materiales, o mi propio yo. Y de este modo compruebo que tengo una razón tan valedera para creer en la existencia de los demás como la que tengo para creer en la existencia de las cosas materiales. Pues en ambos casos mi hipótesis es verificada por el hecho de que en mi historia sensible se dan las series apropiadas de contenidos sensibles⁸.

No debe pensarse que al reducir así las experiencias de los demás a las de uno mismo se niegue en alguna forma su realidad. Cada uno de nosotros debe definir las experiencias de los demás en términos de lo que pueda observar, por lo menos en principio, pero esto no significa que cada uno deba mirar a todos los demás como a otros tantos robots. Por el contrario, la distinción entre un hombre consciente y una máquina inconsciente se resuelve en una distinción entre diferentes tipos de comportamiento perceptible. La única razón que puedo tener para afirmar que un objeto que parece un ser consciente no es en realidad un ser consciente, sino solo un muñeco o una máquina, es que no alcanza a satisfacer uno de los tests empíricos mediante los cuales se determina la presencia o ausencia de conciencia. Si sé que un objeto se conduce en todo sentido como debe conducirse por definición un ser consciente, sé entonces que ese objeto es realmente consciente. Y ésta es una proposición analítica, pues cuando afirmo que un objeto es consciente lo único que afirmo es que este objeto, como respuesta a cualquier prueba a que se lo sometiera, exhibiría las manifestaciones empíricas de la conciencia. No se trata de que yo esté formulando un postulado metafísico acerca del acaecimiento de sucesos que ni siquiera en principio podría observar.

Se ve entonces que el hecho de que las experiencias sensibles de un hombre le sean privativas, en cuanto cada una de ellas incluye un contenido sensible orgánico que pertenece a su cuerpo y no a otro alguno, es perfectamente compatible con que él tenga una buena razón para creer en la existencia de otros hombres. Si, en efecto, ha de evitar la metafísica,

⁸ Cf. RUDOLF CARNAP, "Scheinprobleme in der Philosophie: das Fremdpsychische und der Realismustreit", y "Psychologie in physikalische Sprache", *Erkenntnis*, vol. III, 1932.

tiene que definir la existencia de otros hombres en términos del acaccimiento real e hipotético de ciertos contenidos sensibles, y entonces el hecho de que los contenidos sensibles requeridos ocurren efectivamente en su historia sensible le da una razón valedera para creer que hay otros seres conscientes además de él mismo. Vemos así que el problema filosófico de "nuestro conocimiento de los demás" no consiste en el problema insoluble y, por cierto, ficticio de establecer mediante la argumentación la existencia de entidades enteramente inobservables, sino que consiste sencillamente en el problema de indicar la forma de verificación empírica de determinado tipo de hipótesis⁹.

Debe aclararse por último que nuestro fenomenismo es compatible no solamente con el hecho de que cada uno de nosotros tiene buenas razones para creer que existe un cierto número de seres conscientes de la misma especie que él, sino también con el hecho de que cada uno de nosotros tiene buenas razones para creer que estos seres se comunican entre sí y con él mismo, y habitan un mundo común. Porque a primera vista podría parecer que la tesis de que todas las proposiciones sintéticas se refieren en definitiva a contenidos sensibles, junto con la tesis de que ningún contenido sensible podría pertenecer a la historia sensible de más de una persona, implicará que nadie podría tener razón valedera alguna para creer que una proposición sintética tuviera nunca para cualquier otra persona el mismo sentido literal que para uno mismo. Es decir, podría pensarse que si las experiencias de cada persona fueran privativas de ella, nadie podría tener una buena razón para creer que las experiencias de cualquier otra persona sean cualitativamente las mismas que las propias, y por consiguiente cabría pensar que nadie podría tener una buena razón para creer que las proposiciones que comprende, que se refieren a los contenidos de sus propias experiencias sensibles, son comprendidas jamás del mismo modo por nin-

⁹ A esta cuestión nos referimos en la Introducción, pp. 24-25.

guna otra persona¹⁰. Pero esta forma de razonar sería engañosa. Del hecho de que las experiencias de cada hombre le son privativas no se sigue que nadie tenga jamás razón verdadera alguna para creer que las experiencias de otro hombre sean cualitativamente las mismas que las propias. Definimos, en efecto, la identidad y la diferencia cualitativas de las experiencias sensibles de dos personas en términos de la semejanza y desemejanza de sus reacciones a las pruebas empíricas. Para determinar, por ejemplo, si dos personas tienen el mismo sentido del color, observamos si clasifican de la misma manera todas las extensiones coloreadas que se les presentan; y cuando decimos que un hombre es daltónico, lo que afirmamos es que clasifica ciertas extensiones coloreadas de distinta manera que la mayoría de la gente. Se puede objetar que el hecho de que dos personas clasifiquen las extensiones coloreadas de la misma manera solo prueba que sus mundos cromáticos tienen la misma estructura y no que tengan el mismo contenido; que es posible que otra persona se muestre de acuerdo con cada proposición que yo formule acerca de colores, sobre la base de sensaciones de color diferentes por entero, aunque, como la diferencia es sistemática, ninguno de los dos está nunca en situación de descubrirlo. Pero la contestación a esto es que cada uno de nosotros tiene que definir el contenido de las experiencias sensibles de otra persona en términos de lo que él mismo puede observar. Si considera las experiencias de los demás como entidades esencialmente inobservables, cuya naturaleza tiene que inferirse de algún modo del comportamiento perceptible de los sujetos, entonces, como hemos visto, incluso la proposición de que existen otros seres conscientes se vuelve para él una hipótesis metafísica. Por consiguiente, es un error trazar una distinción entre la estructura y el contenido de las sensaciones de una persona, de modo tal que solo la estructura fuera accesible para la observación de los demás, mientras el contenido permanece inaccesible. Pues si los contenidos de

¹⁰ Este argumento lo utiliza la profesora L. S. STEBBING en su artículo sobre "Communication and Verification", *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, 1934.

las sensaciones de los demás fueran realmente inaccesibles a mi observación, nunca podría decir nada acerca de ellos. Pero de hecho yo formulo enunciados significativos sobre ellos; y esto sucede porque los defino a ellos, y a sus mutuas relaciones, en términos de lo que yo mismo puedo observar.

De la misma manera, cada uno de nosotros tiene buenas razones para suponer que los demás lo comprenden y que él los comprende a ellos, porque observa que sus expresiones verbales tienen, sobre las acciones de los demás, el efecto que considera apropiado, y que también los demás consideran apropiado el efecto que sus expresiones tienen sobre las acciones de él; y la comprensión mutua se define en términos de tal armonía de comportamiento. Y como afirmar que dos personas habitan un mundo común es afirmar que son capaces, por lo menos en principio, de comprenderse entre sí, se sigue que cada uno de nosotros, a pesar del carácter privado de sus experiencias sensibles, tiene buenas razones para creer que él y otros seres conscientes habitan un mundo común. Pues, en efecto, cada uno de nosotros observa el comportamiento, por parte suya y de los demás, que constituye la comprensión requerida. Y nada hay en nuestra epistemología que implique una negación de este hecho.

CAPÍTULO VIII

SOLUCIÓN DE LAS GRANDES CONTROVERSIAS FILOSÓFICAS

Uno de los principales objetos de este tratado ha sido el de mostrar que no hay nada en la naturaleza de la filosofía que justifique la existencia de sectas o "escuelas" filosóficas antagónicas. En efecto, solo cuando los elementos de prueba de que se dispone resultan insuficientes para determinar la probabilidad de una proposición, es justificable una diferencia de opinión a su respecto. Pero esto nunca puede ocurrir en relación con las proposiciones de la filosofía, porque, como hemos visto, la función del filósofo no consiste en imaginar teorías especulativas que requieran ser validadas en la experiencia, sino la de extraer las consecuencias de nuestros usos lingüísticos. Es decir, las cuestiones de que se ocupa la filosofía son cuestiones puramente lógicas. Y aunque de hecho se discute acerca de cuestiones lógicas, tales disputas son siempre injustificables, pues implican o bien la negación de una proposición necesariamente verdadera, o la afirmación de una proposición necesariamente falsa. En todos estos casos, por consiguiente, podemos estar seguros de que una de las partes ha incurrido en un error que un examen suficientemente detallado del razonamiento nos permitirá descubrir. De modo que si la disputa no se resuelve inmediatamente, es porque el error lógico en que ha incurrido una de las partes es demasiado sutil para ser descubierto fácilmente, y no porque la cuestión en disputa sea insoluble sobre la base de las pruebas a nuestro alcance.

Por consiguiente, nosotros, interesados en la condición de la filosofía, ya no podemos admitir la existencia de divisiones partidarias entre los filósofos. Sabemos en efecto que, si las cuestiones sobre las cuales las partes disputan son de carácter lógico, puede dárseles una respuesta definitiva. Y si no son lógicas, o se las debe abandonar como metafísicas, o deben ser objeto de una investigación empírica. En consecuencia me propongo examinar sucesivamente las tres grandes cuestiones que han suscitado divergencias entre los filósofos en el pasado, para separar los problemas que las forman y proporcionar una solución apropiada a la índole de cada problema. Se verá que algunos de éstos ya han sido tratados en el curso de este libro, y en tales casos nos contentaremos con resumir la solución que dimos sin repetir la argumentación en que se basaba.

Las cuestiones que vamos a considerar ahora son las que están en disputa entre racionalistas y empiristas, entre realistas e idealistas, y entre monistas y pluralistas. En cada caso comprobaremos que la tesis sostenida por una escuela y rebatida por la otra es en parte lógica, en parte metafísica, y en parte empírica, y que no hay ninguna conexión lógica estricta entre sus elementos constitutivos, de manera que es legítimo aceptar algunos aspectos de ella, y rechazar otros. Nosotros no pretendemos, por cierto, que para que alguien sea considerado miembro de una escuela determinada tenga que abrazar todas las doctrinas que consideramos características de esa escuela, sino más bien que es suficiente que adhiera a cualquiera de ellas. Es conveniente que digamos esto para protegernos contra una posible acusación de inexactitud histórica. Pero debe entenderse desde un principio que no nos interesa asumir la defensa de ningún grupo de filósofos a expensas de otro, sino tan solo dirimir ciertas cuestiones que han desempeñado en la historia de la filosofía un papel fuera de toda proporción con respecto a su dificultad o su importancia. Comenzaremos con las cuestiones vinculadas a la controversia entre empirismo y racionalismo.

RACIONALISMO Y EMPIRISMO

La doctrina metafísica que sostienen los racionalistas, y los empiristas rechazan, es la de que existe un mundo suprasensible que constituye el objeto de una intuición puramente intelectual y que es lo único plenamente real. Ya nos hemos ocupado explícitamente de esta doctrina en el curso de nuestro ataque a la metafísica, y hemos visto que no es ni siquiera falsa, sino carente de sentido. Ninguna observación empírica, en efecto, podría servir en modo alguno para establecer conclusiones con respecto a las propiedades, o incluso la existencia, de un mundo suprasensible. Y por consiguiente tenemos derecho a negar la posibilidad de un mundo así y a rechazar como carentes de sentido las descripciones que se han dado de él.

En cuanto al aspecto lógico de la controversia racionalista-empirista, lo hemos tratado ya muy extensamente, y nos hemos pronunciado, como se recordará, en favor de los empiristas. Hemos mostrado, en efecto, que una proposición solamente tiene contenido fáctico si es empíricamente verificable, y, por consiguiente, que los racionalistas yerran al suponer que puede haber proposiciones *a priori* que se refieran a circunstancias de hecho. Al mismo tiempo hemos discrepado con aquellos empiristas que sostienen que la distinción que se hace de ordinario entre proposiciones *a priori* y proposiciones empíricas es una distinción ilegítima, y que toda proposición significativa es una hipótesis empírica cuya verdad puede ser probable en máximo grado pero nunca cierta. Hemos admitido que hay proposiciones necesariamente válidas con independencia de toda experiencia, y que hay una diferencia de naturaleza entre estas proposiciones y las hipótesis empíricas. Pero no hemos explicado su necesidad afirmando, como podría haber hecho un racionalista, que son "verdades de razón" especulativas, sino diciendo que son tautologías. Y hemos demostrado que el hecho de que a veces cometamos errores en nuestros razonamientos *a priori*, y que aun sin cometer error alguno podamos llegar a una conclusión interesante e inespe-

rada, no es de ninguna manera incompatible con el hecho de que tales razonamientos son puramente analíticos. Y hemos encontrado así que nuestro rechazo de la tesis lógica del racionalismo, y de todas las formas de metafísica, no nos obligaba a negar que pudiera haber verdades necesarias.

Un rechazo explícito de la metafísica, a diferencia de la mera abstención de formular expresiones de carácter metafísico, caracteriza al tipo de empirismo que se conoce como positivismo. Pero nos hemos encontrado en la imposibilidad de aceptar el criterio que emplean los positivistas para distinguir una expresión metafísica de una proposición sintética genuina. Los positivistas exigen, en efecto, que una proposición sintética tiene que ser, por lo menos en principio, verificable de manera concluyente. Y como, por razones que ya hemos dado, ninguna proposición puede, ni siquiera en principio, ser verificada de modo concluyente, sino que a lo sumo puede tornársela extremadamente probable, el criterio positivista, lejos de marcar como pretende la distinción entre sentido literal y sinsentido, reduce todas las expresiones a sinsentidos. De ahí que sea necesario, según hemos visto, adoptar como criterio de significación literal una forma más débil del principio positivista de verificación, y admitir que una proposición es genuinamente fáctica si alguna observación empírica puede ser adecuada para abonar su verdad o falsedad. De manera que solo consideramos metafísica una expresión si no es una tautología ni tampoco es susceptible de ser corroborada, en cualquier grado que sea, por ninguna observación posible. En la práctica, en realidad, casi todo lo que este criterio admite como significativo sería admitido también por los positivistas. Pero esto es así porque no aplican consecuentemente su propio criterio.

Debe agregarse que también disentimos con la doctrina positivista en lo que se refiere a la significación de los símbolos particulares. En efecto, es característico de los positivistas sostener que todos los símbolos que no sean constantes lógicas deben representar directamente contenidos sensibles, o ser definibles de manera explícita en términos de símbolos que representen contenidos sensibles. Es evidente que símbolos fí-

sicos tales como "átomo", "molécula" o "electrón" no alcanzan a satisfacer esta condición, y algunos positivistas, incluyendo a Mach, estaban dispuestos por ello a considerar ilegítimo su uso¹. No habrían sido tan despiadados si se hubieran dado cuenta de que si querían ser consecuentes en la aplicación de su criterio hubieran tenido que condenar también el uso de símbolos que representan cosas materiales. Pues, como hemos visto, aun símbolos tan comunes como "mesa", "silla", o "vestido" no pueden ser definidos explícitamente en términos de símbolos que representen contenidos sensibles, sino solamente en el uso. Y, por consiguiente, hemos de admitir que el empleo de un símbolo es legítimo si es posible, por lo menos en principio, dar una regla para traducir las sentencias en que éste figura, a sentencias que se refieran a contenidos sensibles, o, en otras palabras, si es posible indicar cómo pueden ser corroboradas empíricamente las proposiciones que contribuye a expresar. Y esta condición es satisfecha por los símbolos físicos que condenan los positivistas, de la misma manera que por los símbolos que representan cosas materiales comunes.

Por último, hay que recalcar nuevamente que nuestra tesis lógica no nos obliga a aceptar ninguna de las doctrinas fácticas que han propuesto los autores empiristas. Ya hemos expresado, en efecto, nuestra divergencia con el atomismo psicológico de Mach y Hume; y podemos agregar que, si bien coincidimos en lo principal con las concepciones epistemológicas de Hume concernientes a la validez de las proposiciones generales de ley, no aceptamos su explicación del modo como se llega realmente a formular tales proposiciones. No sostenemos, como él sostuvo aparentemente, que toda hipótesis general es, de hecho, una generalización a partir de un cierto número de casos observados. Convenimos con los racionalistas en que el proceso que da origen a las teorías científicas con más frecuencia es deductivo que inductivo. El hombre de ciencia no formula sus leyes sólo como resultado de verlas ejemplificadas en casos particulares. A veces considera la posibilidad de

¹ Para un examen de esta cuestión véase HANS HAHN, "Logik, Mathematik und Naturerkennen", *Einheitswissenschaft*, núm. II.

la ley antes de estar en posesión de los elementos de prueba que la justifican. "Se le ocurre" que cierta hipótesis o conjunto de hipótesis pueden ser verdaderos. Emplea el razonamiento deductivo para descubrir lo que tendría que experimentar en una situación determinada si la hipótesis fuera verdadera; y si obtiene en sus observaciones los resultados requeridos, o posee razones para creer que podría obtenerlos, acepta la hipótesis. No espera pasivamente, como se desprendería de lo dicho por Hume, a que la naturaleza lo instruya; más bien, como vio Kant, fuerza a la naturaleza a responder a las preguntas que él le plantea. De modo que en un sentido los racionalistas están bien en lo cierto al afirmar que la mente desempeña un papel activo en el conocimiento. No es cierto, por supuesto, que la validez de una proposición dependa lógicamente de la actitud mental de nadie con respecto a ella, ni tampoco es cierto que todo hecho físico sea lógico o causalmente dependiente de un hecho mental ni, por último, que la observación de un objeto físico cause necesariamente ningún cambio en él, aunque así pueda ocurrir en realidad en algunos casos. Pero es cierto que la actividad teórica es, en su aspecto subjetivo, una actividad creadora, y que las teorías psicológicas de los empiristas referentes al "origen de nuestro conocimiento" se ven menoscabadas por no haber tenido en cuenta esta circunstancia.

Pero si bien debe reconocerse que las leyes científicas son descubiertas a menudo mediante un proceso de carácter intuitivo, ello no significa que puedan ser validadas intuitivamente. Como hemos dicho ya muchas veces, es esencial distinguir la pregunta psicológica, "¿Cómo se origina nuestro conocimiento?" del interrogante lógico: "¿Cómo queda validado en cuanto conocimiento?". Cualesquiera sean las respuestas correctas a estas dos preguntas resulta claro que son lógicamente independientes una de otra. Y, por consiguiente, podemos admitir sin contradicción que las teorías psicológicas de los racionalistas concernientes al papel que desempeña la intuición en la adquisición de nuestro conocimiento son muy probablemente verdaderas, en tanto rechazamos al mismo tiempo como con-

tradictoria su tesis lógica de que hay proposiciones sintéticas de cuya validez tenemos una garantía *a priori*.

REALISMO E IDEALISMO

En tanto que los puntos principales de la disputa entre racionalistas y empiristas, que ahora hemos dejado definitivamente resueltos, han sido constante objeto de referencia en todo este libro, en comparación hemos prestado poca atención aún a la controversia entre realismo e idealismo, la cual, por lo menos para el historiador de la filosofía moderna, es casi igualmente importante. Lo único que hemos hecho al respecto hasta el momento es eliminar su aspecto metafísico, y afirmar que las cuestiones lógicas que envuelve son cuestiones concernientes al análisis de las proposiciones existenciales. Hemos visto que la disputa entre idealistas y realistas se convierte en una disputa metafísica cuando se da por supuesto que el problema de si un objeto es real o ideal es un problema empírico que no puede ser zanjado por ninguna observación posible. Demostramos que en el sentido corriente del término "real"—el sentido en que "ser real" se opone a "ser ilusorio"—existen procedimientos empíricos de comprobación bien definidos para determinar si un objeto es real o no y que quienes, admitiendo que un objeto es real en este sentido, siguen discutiendo si ese objeto posee una propiedad completamente inescrutable, a la que llaman también propiedad de ser real, o una propiedad de ser ideal igualmente inescrutable, está discutiendo una cuestión totalmente ficticia. Y como no necesitamos agregar nada más a esto, podemos proceder inmediatamente a considerar la controversia realismo-idealismo en su aspecto lógico.

Las doctrinas lógicas que los idealistas defienden y los realistas atacan se refieren todas a la cuestión: "¿qué se deduce de las sentencias de la forma ' x es real'?" Así, por ejemplo, los idealistas berkelianos sostienen que la sentencia " x es real" o " x existe", donde x representa una cosa y no una persona, es equivalente a " x es percibido", de modo que es

contradictorio afirmar que algo existe sin ser percibido; sostienen, además, que de "x es percibido" se sigue "x es mental", de donde concluyen que todo lo que existe es mental. Ambas proposiciones son negadas por los realistas, que sostienen, por su parte, que el concepto de realidad es inanalizable, de manera que no hay ninguna sentencia que se refiera a percepciones y sea equivalente a la sentencia "x es real". De hecho, comprobaremos que los realistas tienen razón en lo que niegan, pero están errados en lo que afirman.

En resumen, las razones por las cuales Berkeley sostuvo que ninguna cosa material puede existir sin ser percibida eran las siguientes. Sostenía, en primer lugar, que una cosa no es más que la suma de sus cualidades sensibles y, en segundo lugar, que es contradictorio afirmar que una cualidad sensible existe sin ser aprehendida por los sentidos. De estas premisas se sigue, ciertamente, que no puede decirse sin incurrir en contradicción que una cosa exista sin ser percibida. Pero como Berkeley reconocía que la suposición propia del sentido común, de que las cosas existen aunque ningún ser humano esté percibiéndolas, no es por cierto contradictoria —y en efecto él mismo la creía verdadera—, admitía que una cosa podría existir sin ser percibida por ningún ser humano, en tanto pudiera todavía ser percibida por Dios. Y al parecer consideraba que el hecho de estar obligado a contar con las percepciones de Dios para armonizar su doctrina con el hecho de que las cosas muy probablemente existen en momentos en que ningún ser humano las está percibiendo, constituía una prueba de la existencia de un dios personal. En realidad, lo que esto prueba es que hay un error en el razonamiento de Berkeley, pues como las proposiciones que afirman la existencia de cosas materiales tienen una indiscutida significación fáctica, no puede ser correcto analizarlas en términos de entidades metafísicas tales como las percepciones de un dios trascendente.

Tenemos que considerar ahora exactamente en qué consiste el error del razonamiento de Berkeley. Los realistas tienen por costumbre negar su afirmación de que una cualidad sensible no puede existir sin ser aprehendida por los sentidos. Juzgando —con razón, según pienso— que empleaba los tér-

minos "cualidad sensible" e "idea de sensación", tal como nosotros hemos empleado el término "contenido sensible", para referirse a una entidad que está dada sensiblemente, afirman que efectúa un análisis erróneo de la sensación al no distinguir entre el objeto percibido y el acto de conciencia dirigido a él, y que no hay contradicción en suponer que el objeto pueda existir independientemente del acto². Pero yo no creo que esta crítica sea justa, porque estos actos de aprehensión sensible, que los realistas reprochan a Berkeley haber ignorado, me parecen completamente inaccesibles a observación alguna. Sugiero que los que creen en ellos han sido inducidos a error por el hecho, de carácter gramatical, de que las sentencias que usan para describir sus sensaciones contienen un verbo transitivo, exactamente como aquellos que creen que el yo se da en la sensación, caen en error por el hecho de que las sentencias usadas comúnmente para describir nuestras sensaciones contienen un sujeto gramatical. Y quienes pretenden descubrir la presencia de tales actos de aprehensión sensible en sus experiencias visuales y táctiles en realidad están descubriendo, creo, el hecho de que sus campos sensoriales visuales y táctiles tienen la propiedad sensible de la profundidad³. Y, por consiguiente, aunque Berkeley haya cometido un error psicológico al suponer que la sucesión de las "ideas" que constituyen la historia sensible de una persona es sensiblemente discreta, creo que estaba en lo cierto al considerar estas "ideas" como contenidos más bien que como objetos de las sensaciones, y por consiguiente, que estaba justificado al afirmar que no puede concebirse que una "cualidad sensible" exista sin ser aprehendida por los sentidos. Podemos así admitir que su tesis, *Esse est percipi*, es verdadera con respecto a los contenidos sensibles, ya que hablar de la existencia de contenidos sensibles es, como hemos visto, meramente una forma errónea de hablar del hecho de que ocurran, y de un contenido sensible no puede

² Véase G. E. MOORE, *Philosophical Studies*, "The Refutation of Idealism".

³ Esto también ha sido señalado por RUDOLF CARNAP, en *Der Logische Aufbau der Welt*, sección 65.

decirse sin contradicción que ocurra a no ser como parte de una experiencia sensible.

Pero si bien es cierto que, por definición, un contenido sensible no puede ocurrir sin ser experimentado, y que las cosas materiales están constituidas por contenidos sensibles, es un error concluir, como hizo Berkeley, que una cosa material no puede existir sin ser percibida. El error se debe a su falsa concepción de la relación entre las cosas materiales y los contenidos sensibles que las constituyen. Si una cosa material fuera realmente la suma de sus "cualidades sensibles" —es decir, un agregado de contenidos sensibles, o incluso un todo compuesto de contenidos sensibles— de las definiciones de cosa material y de contenido sensible se seguiría entonces que nada podría existir sin ser percibido. Pero en realidad hemos visto que los contenidos sensibles no son de ningún modo parte de las cosas materiales que ellos constituyen; una cosa material es reducible a contenidos sensibles solo en el sentido de que es una construcción lógica y que esos contenidos sensibles son sus elementos; y ésta, como ya hemos puesto en claro, es una proposición lingüística que afirma que decir algo de ella equivale siempre a decir algo de aquéllos. Por otra parte, los elementos de una determinada cosa material no son únicamente contenidos sensibles reales sino también posibles; es decir que las sentencias que se refieren a contenidos sensibles, que son traducciones de las sentencias que se refieren a una cosa material, no expresan necesariamente proposiciones categóricas: pueden ser hipotéticas. Y esto explica cómo es posible que una cosa material exista durante un lapso en que ninguno de sus elementos es realmente experimentado: es suficiente que tengan la posibilidad de ser experimentados, es decir, que haya un hecho hipotético según el cual, si se cumplieran determinadas condiciones, serían experimentados determinados contenidos sensibles pertenecientes a la cosa de que se trata. De hecho no hay contradicción alguna en afirmar la existencia de una cosa material que nunca es percibida realmente; porque al afirmar que la cosa existe solo se estaría afirmando que ciertos contenidos sensibles ocurrirían si se cumpliera un conjunto particular de condiciones relativas a las facultades y a

la posición de un observador, y una proposición hipotética como ésa puede muy bien ser cierta aunque las condiciones pertinentes no se cumplieran nunca. Y como mostraremos más adelante, en algunos casos no solo podemos admitir la existencia de una cosa material no percibida como una posibilidad lógica, sino que podemos realmente poseer fundamentos inductivos valederos para creer en ella.

Este análisis de las proposiciones que afirman la existencia de cosas materiales, que está de acuerdo con la concepción de Mill de una cosa material como "una posibilidad permanente de sensación", no solo nos permite prescindir de las percepciones de Dios, sino también admitir que pueda decirse que las personas existen en el mismo sentido que las cosas materiales. Considero un serio defecto de la teoría de Berkeley el hecho de que no admita esta posibilidad. En efecto, al no haber proporcionado la explicación fenomenista del yo que —como advirtió Hume— exigía su empirismo, Berkeley se vio impedido tanto de sostener que la existencia de las personas consistía, como la existencia de las cosas materiales, en ser percibidas, como de proponer algún otro análisis. Nosotros, por el contrario, sostenemos que una persona debe definir su propia existencia y la existencia de los demás, no menos que la de las cosas materiales, en términos de la aparición hipotética de contenidos sensibles. Y creo que hemos logrado probar la necesidad de un fenomenismo tan completo, y oponernos con éxito a las objeciones a las cuales, a primera vista, parece estar expuesto.

La afirmación de que cualquier cosa percibida es necesariamente mental, que constituye la segunda etapa en la argumentación del idealismo de Berkeley, descansa en la suposición de que los datos inmediatos de los sentidos sean necesariamente mentales junto con la suposición de que una cosa es literalmente la suma de sus "cualidades sensibles". Ambas suposiciones han sido rechazadas por nosotros. Hemos visto que una cosa no debe definirse como una colección de contenidos sensibles, sino como una construcción lógica a partir de ellos. Y hemos visto asimismo que los términos "mental" y "físico" se aplican solo a construcciones lógicas, y no a los datos inme-

diatos de los sentidos. De los contenidos sensibles mismos no puede decirse ni que sean mentales ni que no lo sean. Y si bien es sin lugar a dudas significativo afirmar que todas las cosas que habitualmente consideramos inconscientes son en realidad conscientes, veremos que tenemos muy buenas razones para no creer en esta aserción.

Creo que la tesis idealista de que lo inmediatamente dado en la experiencia sensible debe ser necesariamente mental deriva históricamente de un error de Descartes. Éste, creyendo que podía deducir su propia existencia de la existencia de una entidad mental, un pensamiento, sin suponer la existencia de ninguna entidad física, concluyó que su mente era una sustancia completamente independiente de toda realidad física, de modo tal que solo podía experimentar lo que perteneciera a ella misma. Ya hemos visto que la premisa de esta argumentación es falsa y, en todo caso, la conclusión no se sigue de ella. Pues, en primer lugar, la afirmación de que la mente es una sustancia, por ser una afirmación metafísica, no puede seguirse de nada. En segundo lugar, si el término "pensamiento" se utiliza, como lo utilizó aparentemente Descartes, para referirse a un único contenido sensible introspectivo, entonces no puede decirse con propiedad que un pensamiento sea algo mental, como se dice en el uso corriente. Finalmente, aunque fuera cierto que la existencia de un ser consciente pudiera ser deducida válidamente de un dato mental aislado, no se seguiría en lo más mínimo que un ser semejante no podría, de hecho, estar en relaciones causales y lógicas directas con las cosas materiales. Y, en efecto, hemos demostrado ya que tenemos buenos fundamentos empíricos para no aceptar la proposición que afirma que la mente y la materia son completamente independientes, y ningún razonamiento *a priori* podría probarla.

Aunque la responsabilidad por la tesis de que solo es posible tener experiencia directa de lo mental recae en definitiva sobre Descartes, filósofos posteriores la han sustentado con argumentaciones propias. Una de ellas es el llamado argumento de la ilusión, que parte del hecho de que las apariencias sensibles de una cosa material varían según el punto de vista del

observador, o de acuerdo con su condición física o psicológica, o según la naturaleza de las circunstancias concomitantes, tales como la presencia o la ausencia de luz. Cada una de estas apariencias es —se sostiene— tan "buena" en sí misma como cualquier otra, pero como en muchos casos son mutuamente incompatibles, es imposible que todas ellas caractericen realmente la cosa material; y de ahí se concluye que ninguna de ellas está "en la cosa" y que todas están "en la mente". Esta conclusión, evidentemente, no se justifica. Lo único que prueba este argumento de la ilusión es que la relación de un contenido sensible con la cosa material a la cual pertenece no es la relación de la parte con el todo. No sirve en lo más mínimo para demostrar que contenido sensible alguno esté "en la mente". Tampoco el hecho de que un contenido sensible depende parcialmente, en lo que atañe a su cualidad, del estado psicológico de un observador, contribuye en manera alguna a probar que ese contenido sea en sí mismo una entidad mental.

Otro de los argumentos de Berkeley parece a primera vista más plausible. Señala Berkeley que las sensaciones de todas clases son en alguna medida placenteras y dolorosas y sostiene que, como la sensación no se puede distinguir fenoménicamente del placer o el dolor, es preciso identificar a aquélla con éstos. Pero placer y dolor —piensa— son sin duda mentales, por lo cual concluye que los objetos de la sensación son mentales⁴. El error de esta argumentación consiste en la identificación de los placeres y los dolores con contenidos sensibles particulares. Es verdad que la palabra "dolor" se usa a veces para denotar un contenido sensible orgánico, como en la sentencia "Siento un dolor en el hombro", pero en este uso del término no puede decirse con propiedad que un dolor sea mental; y vale la pena hacer notar que no hay un uso correspondiente de la palabra "placer". Y en la forma de uso que permite llamar, con propiedad, mentales a los dolores y placeres, como en la sentencia "Domiciano experimentaba placer en torturar moscas", los términos no denotan contenidos sen-

⁴ Véase *The First Dialogue between Hylas and Philonous* [trad. esp.: *Tres diálogos entre Hílas y Filónús*, Madrid, C.A.L.P.E., 1923; también, Buenos Aires, Aguilar, 1956].

sibles sino construcciones lógicas. Pues referirse a dolores y placeres en esta forma es una manera de referirse al comportamiento de las personas y por tanto, en última instancia, a contenidos sensibles, que, como siempre, no son por su parte ni mentales ni físicos.

Es característico de algunos idealistas no berkelianos sostener que " x es real", donde x designa una cosa y no una persona, es equivalente a " x es pensado", de manera que resulta contradictorio sostener que algo existe sin ser pensado, o que algo que es pensado es irreal. En apoyo de la primera de estas consecuencias se aduce que, si formuló un juicio cualquiera acerca de una cosa, necesariamente debió estar pensando en ella. Pero aunque es verdad que de la sentencia "Opino que x existe" se sigue " x es pensado", de esto no se deduce que sea contradictorio afirmar que existe algo no pensado. Es evidente, en efecto, que la sentencia "Opino que x existe" no es equivalente a " x existe", ni la implica, ni es implicada por ella. Puedo muy bien considerar que existe una cosa que de hecho no existe, y una cosa puede muy bien existir sin que yo considere que existe o, en realidad, sin que nadie considere que existe, o sin que nadie piense jamás en ella. Es verdad que el hecho de que yo afirme que una cosa existe muestra que estoy pensando en ella, o que he pensado en ella, pero no significa que parte de lo que afirmo cuando digo que una cosa existe es que estoy pensando en ella. Es esencial distinguir aquí entre aquello para lo cual sirve de elemento probatorio la enunciación de una sentencia y aquello que la sentencia implica formalmente. Habiendo hecho esta distinción, podemos ver que afirmar que existen cosas no pensadas no encierra ninguna contradicción formal.

La tesis de que todo lo que es pensado debe ser necesariamente real no pertenece exclusivamente a los idealistas; depende, como ha demostrado Moore⁵, del supuesto erróneo de que una sentencia como "Los unicornios son pensados" tiene la misma forma lógica de "Los leones son marados". De "Los leones son matados" se sigue efectivamente "Los leones son

⁵ *Philosophical Studies*, "The Conception of Reality".

reales" y por eso se supone que de "Los unicornios son pensados" debe deducirse, en forma análoga, "Los unicornios son reales". Pero, de hecho, "ser pensado" no es un predicado como "ser matado", y por consiguiente no hay contradicción en afirmar que cosas tales como los unicornios o los centauros, aunque sean pensados, no existen realmente. Ya se ha mostrado que la tesis realista de que tales objetos imaginarios "tienen un ser real", aunque no existan, es metafísica, y no son necesarias más consideraciones al respecto.

Puede agregarse que, aunque fuera verdad que "x es real" equivale a "x es pensado" —y hemos demostrado que no es así—, no por ello estaría justificada la creencia de los idealistas de que cualquier cosa que existe es mental. En efecto, "x es mental" no se sigue de "x es pensado", como no se sigue de "x es percibido". Tampoco parece posible que esa afirmación de que todo lo que existe es mental pueda ser probada de ninguna otra manera. Pues el hecho de que "x es real" no implica formalmente (*formally entail*) "x es mental" prueba que no se trata de una verdad *a priori*. Y aunque es lógicamente posible que todas las cosas tales como casas, lapiceras y libros, que creemos inconscientes, estén en realidad dotadas de conciencia, ello es sumamente improbable, ya que nunca se ha observado todavía que esas cosas se comporten en la forma característica de los seres conscientes. Las sillas no muestran signo alguno de actividad intencional, ni la ropa se muestra sensible al dolor. Y, en general, no hay fundamento empírico alguno para suponer que las que consideramos de ordinario como cosas materiales sean todas seres conscientes disfrazados.

Queda todavía por considerar una cuestión empírica que es objeto de controversia entre realistas e idealistas. Hemos visto que los realistas tienen razón al sostener que no es contradictorio afirmar que una cosa exista sin ser percibida; pero también que considerar ahora si tienen el derecho de sostener también que las cosas existen realmente de esa manera. Contra esto se ha argumentado que, aunque las cosas continúen existiendo de hecho, cuando nadie las está percibiendo, no tene-

mos ninguna razón valedera para suponer que así ocurra^o, ya que es evidentemente imposible que nadie observe jamás una cosa que existe sin ser observada. Pero este argumento es plausible solo mientras no se analiza la noción de existencia no percibida, pues no bien lo analizamos descubrimos que puede haber buenos fundamentos inductivos para creer que una cosa existe sin ser percibida. Lo que afirmamos, en efecto, cuando decimos que una cosa existe aunque nadie esté percibiéndola es, como hemos visto, que se darían ciertos contenidos sensibles si se satisficieran determinadas condiciones relativas sobre todo a las facultades y la posición de un observador, pero que de hecho tales condiciones no se cumplen. Y éstas son proposiciones que con frecuencia tenemos buenas razones para creer. Por ejemplo, el hecho de que yo esté ahora experimentando una serie de contenidos sensibles que pertenecen a una mesa, a una silla y a otras cosas materiales, y de que en circunstancias similares he percibido siempre estas cosas materiales y también he observado que otros seres humanos las percibían, me proporciona una buena base inductiva para enunciar la generalización de que en tales circunstancias estas cosas materiales son siempre perceptibles —hipótesis ésta cuya validez es independiente del hecho de que en un momento dado puede no haber realmente nadie que esté en condiciones de percibirlas—. Como acabo de salir de mi habitación tengo razones valederas para creer que esas cosas no están siendo percibidas por nadie, ya que observé que no había nadie allí cuando salí, y he observado que nadie entró después por la puerta o la ventana; y mis observaciones pasadas sobre la forma en que los seres humanos entran en las habitaciones me otorga el derecho de afirmar que nadie ha entrado a la pieza en ninguna otra forma. Además, mis observaciones pasadas sobre el modo como se destruyen las cosas materiales confirman mi creencia de que si ahora estuviera en mi habitación no percibiría ningún proceso de destrucción. De esta manera, al haber demostrado que puedo tener simultáneamente buenas razones para creer que nadie está percibiendo determinadas cosas materiales en mi pieza, y

^o C. W. STACE, "The Refutation of Realism", *Mind*, 1934.

asimismo que si alguien estuviera allí las estaría percibiendo, he demostrado que es posible tener buenas razones inductivas para creer que una cosa material existe sin ser percibida.

Hemos dicho también que pueda haber fundamentos inductivos valederos para creer en la existencia de cosas que no han sido percibidas nunca, en tiempo alguno. Y también esto puede demostrarse fácilmente con ayuda de un ejemplo. Supongamos que se ha observado que a cierta altura crecen flores en todas las montañas de cierta cadena, que han sido escaladas siempre; y supongamos que en la cadena haya una montaña que se presenta exactamente igual a las otras, pero que nunca ha sido escalada; en tal caso podemos inferir por analogía que si alguien fuera a escalar esa montaña percibiría que allí también crecen flores. Lo cual equivale a decir que tenemos el derecho de considerar probable que allí existen flores, aunque nunca hayan sido percibidas de hecho.

MONISMO Y PLURALISMO

Tras haber considerado los diversos aspectos de la controversia realismo-idealismo, nos ocuparemos ahora finalmente de la disputa entre monistas y pluralistas. Ya hemos observado, por cierto, que la afirmación de que la Realidad es Una, que es característico que los monistas sostengan y los pluralistas rechacen, carece de sentido, ya que ninguna situación empírica podría incidir sobre su verdad. Pero esta afirmación metafísica con frecuencia es el resultado de ciertos errores lógicos que conviene examinar, cosa que haremos a continuación.

En líneas generales, la argumentación utilizada por la mayor parte de los monistas es la siguiente: todo lo que hay en el mundo, dicen, se relaciona con todo lo demás en una u otra forma; proposición que es para ellos una tautología, ya que consideran la alteridad como una relación. Sostienen, además, que toda relación es interior a sus términos. Una cosa es lo que es, declaran, porque tiene las propiedades que tiene; es decir: todas sus propiedades, incluyendo todas sus propiedades relacionales, son constitutivas de su naturaleza esencial.

Si se la despoja de cualquiera de sus propiedades, dicen, deja de ser la misma cosa. Y de estas premisas se deduce que enunciar un hecho cualquiera acerca de una cosa implica enunciar la totalidad de los hechos referentes a ella, y esto implica enunciar la totalidad de los hechos relativos a la totalidad de las cosas. Ello equivale a decir que cualquier proposición verdadera puede deducirse de cualquier otra, de lo cual se sigue que dos sentencias cualesquiera que expresan proposiciones verdaderas son equivalentes. Y esto conduce a los monistas, que tienden a usar las palabras "verdad" y "realidad" en forma intercambiable, a formular la afirmación metafísica de que la Realidad es Una.

Hay que agregar que aun los monistas admiten que las sentencias que la gente emplea en realidad para expresar proposiciones que cree verdaderas no son todas equivalentes entre sí. Pero los monistas no consideran que este hecho arroja alguna duda sobre su conclusión de que cualquier proposición verdadera puede deducirse de cualquier otra, sino que muestra que jamás ninguna de las proposiciones que creemos es de hecho verdadera. Dicen, en efecto, que aunque es imposible que los seres humanos expresen nunca proposiciones totalmente verdaderas, pueden expresar, y así lo hacen, proposiciones que tienen un grado variable de verdad. Pero qué quieren significar precisamente con esto, y cómo lo concilian con sus premisas, es algo que nunca hasta ahora he podido comprender.

Evidentemente, el punto decisivo del razonamiento de los monistas, que los lleva a conclusiones tan paradójicas, es la afirmación de que todas las propiedades de una cosa, incluyendo todas sus propiedades relacionales, son constitutivas de su naturaleza. Basta enunciar claramente y sin ambigüedad esta tesis para que resulte manifiesta su falsedad. En la forma en que la hemos enunciado hasta ahora dicha tesis no carece, por cierto, de ambigüedad. Porque hablar de la naturaleza de una cosa puede ser tan solo una manera de referirse al comportamiento que le es característico, como en la sentencia "Pertenece a la naturaleza del gato cazar ratones". Pero también puede ser, como hemos visto, una manera de referirse a

la definición de una cosa, como en la sentencia "Pertenece a la naturaleza de una proposición *a priori* ser independiente de la experiencia". De manera que las palabras "todas las propiedades de una cosa son constitutivas de su naturaleza" pueden usarse legítimamente para expresar ya sea la afirmación de que todas las propiedades de una cosa tienen relación con su comportamiento, ya sea la afirmación de que todas las propiedades de una cosa son propiedades definitorias de ella. Leyendo las obras de los monistas no es fácil decir cuál de estas proposiciones desean sostener. En realidad, a veces parecen sostener ambas, sin trazar una distinción bien clara entre ellas. Pero es evidente que, lo adviertan o no, la que emplean en la argumentación que ahora estamos considerando tiene que ser la segunda. Porque aunque fuera cierto —y no lo es— que para predecir el comportamiento de una cosa sea preciso tener en cuenta todas sus propiedades, de ello no se seguiría que cada uno de los hechos referentes a la cosa es lógicamente deducible de cualquiera de los otros. Por el contrario, esta conclusión se sigue, efectivamente, de la afirmación de que todas las propiedades de una cosa le pertenecen por definición, pues, en tal caso, la simple aserción de que la cosa existe equivale a afirmar implícitamente todos y cada uno de los hechos referentes a ella. Pero sabemos que atribuir a una cosa una propiedad que le corresponde por definición es expresar una proposición analítica, una tautología. Y de este modo la afirmación de que todas las propiedades de una cosa son constitutivas de su naturaleza lleva, así usada, a la consecuencia absurda de que es imposible, aun en principio, expresar un hecho sintético acerca de cosa alguna. Y considero que esto es suficiente para mostrar que la tesis es falsa.

Lo que hace superficialmente plausible a esta falsa tesis es la ambigüedad de sentencias tales como "Si esta cosa no tuviera las propiedades que tiene, no sería lo que es". Afirmar esto puede equivaler, sencillamente, a afirmar que si una cosa tiene una propiedad, no puede al mismo tiempo carecer de ella: si, por ejemplo, mi diario está sobre la mesa, delante de mí, no es cierto que no está sobre la mesa. Ésta es una proposición analítica cuya validez no discutiría nadie. Pero ad-

mitir esto no significa admitir que todas las propiedades que una cosa tiene sean propiedades definitorias. Decir que si mi diario no estuviera sobre la mesa delante de mí no sería lo que es, es falso si es equivalente a decir que es necesario que mi diario esté sobre la mesa, en el mismo sentido en que es necesario que contenga noticias. Pues, en efecto, mientras la proposición de que mi diario contiene noticias es analítica, la proposición de que está sobre la mesa, delante de mí, es sintética. Es contradictorio afirmar que mi diario no contiene noticias, pero no es contradictorio afirmar que mi diario no está sobre la mesa delante de mí, aunque esto resulte falso. Y solo cuando "A no tiene p " es una proposición contradictoria, puede decirse que p es una propiedad definitoria, o interna, de A.

Al tratar esta cuestión, hemos empleado la terminología fáctica en que comúnmente se la presenta, pero ello no nos ha impedido reconocer que es de carácter lingüístico. Hemos visto, en efecto, que decir que una propiedad p es una propiedad definitoria de una cosa A, es equivalente a decir que la sentencia que está formada por el símbolo "A" como sujeto y el símbolo " p " como predicado expresa una proposición analítica⁷. Debemos agregar que el uso de la terminología fáctica es particularmente desaconsejable en este caso, porque un predicado que sirve para expresar una proposición analítica cuando se lo combina con una frase descriptiva, puede servir para expresar una proposición sintética cuando se lo combina con otra frase descriptiva, aunque ésta se refiera al mismo objeto. Así, por ejemplo, haber escrito *Hamlet* es una propiedad interna del autor de *Hamlet*, pero no del autor de *Macbeth*, y ni siquiera de Shakespeare, ya que es contradictorio decir que el autor de *Hamlet* no escribió *Hamlet*, pero no es contradictorio, aun siendo falso, decir que el autor de *Macbeth* no escribió *Hamlet*, o que Shakespeare no escribió *Hamlet*. Si empleamos la terminología fáctica corriente y decimos que es

⁷ El pasaje que sigue, hasta el final del párrafo, formaba parte de una exposición sobre "Internal Relations" leída en la sesión conjunta de la "Mind Association" y la "Aristotelian Society", de 1935. Ver los *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, 1935.

lógicamente necesario que el autor de *Hamlet* escribiera *Hamlet*, pero no que Shakespeare o que el autor de *Macbeth* lo escribieran, o si decimos que es concebible que Shakespeare y el autor de *Macbeth*, pero no el autor de *Hamlet*, habrían podido existir sin haber escrito *Hamlet*, o si decimos que Shakespeare y el autor de *Macbeth* habrían sido ellos mismos aunque no hubiesen escrito *Hamlet*, pero que el autor de *Hamlet* no lo hubiera sido, parecería en cada caso que nos estuviéramos contradiciendo, ya que nosotros admitimos que el autor de *Hamlet* es la misma persona que Shakespeare y que el autor de *Macbeth*. Pero cuando se reconoce que éstas son simplemente maneras de decir que "el autor de *Hamlet* escribió *Hamlet*" es una proposición analítica, en tanto que "Shakespeare escribió *Hamlet*" y "el autor de *Macbeth* escribió *Hamlet*" son sintéticas, la apariencia de contradicción queda eliminada por completo.

Con esto concluimos nuestro examen de los errores lógicos que dan lugar a la doctrina metafísica del monismo. Pero todavía debemos mencionar que es característico de los monistas afirmar, y de los pluralistas negar, no solo que todo hecho está lógicamente contenido en todo otro hecho, sino también que todo suceso está causalmente conectado con todo otro suceso. Por cierto hay quienes dirían que esta última proposición podría derivarse de la anterior, en razón de que la causalidad misma sería una relación lógica. Pero esto sería un error, pues si la causalidad fuera una relación lógica la negación de toda proposición verdadera que afirmara una conexión causal sería en ese caso contradictoria. Pero aun los que sostienen que la causalidad es una relación lógica admiten que las proposiciones que afirman la existencia de conexiones causales generales o particulares son sintéticas. Son, en la fraseología de Hume, proposiciones que conciernen a circunstancias de hecho, y nosotros hemos mostrado que la validez de tales proposiciones no puede establecerse *a priori*, como el mismo Hume puso de manifiesto: "No implica contradicción —dice— el hecho de que el curso de la naturaleza pueda cambiar, y que un objeto, semejante al parecer a aquellos de los cuales hemos tenido experiencia, pueda ser seguido por efectos diferentes o

contrarios. ¿No puedo, acaso, concebir en forma clara y distinta que un cuerpo que cae de las nubes, y que en todos los demás respectos se parece a la nieve, tenga sin embargo el sabor de la sal o queme como el fuego? ¿Hay proposición más inteligible que afirmar que todos los árboles florecerán en diciembre y enero, y se marchitarán en mayo y junio? Ahora bien, todo lo que es inteligible y se puede concebir distintamente no implica contradicción, y ningún argumento demostrativo o razonamiento abstracto *a priori* podrá probar su falsedad⁸. Hume apoya aquí nuestra afirmación de que solo por la experiencia puede determinarse la validez de las proposiciones sintéticas. Las proposiciones que no pueden negarse sin caer en contradicción son analíticas. Y las proposiciones que afirman una conexión causal pertenecen a la clase de las proposiciones sintéticas.

De esto podemos concluir que la doctrina monista, de que todo suceso está relacionado causalmente con todos los otros, es lógicamente independiente de la otra doctrina monista que hemos examinado: la de que todo hecho está contenido lógicamente en todo otro hecho. No tenemos, en realidad, razones *a priori* para aceptar o rechazar la doctrina de que todo suceso está relacionado causalmente con todos los otros, pero hay buenos fundamentos empíricos para rechazarla, por cuanto niega la posibilidad de la ciencia natural. Es evidente, en efecto, que al hacer una determinada predicción solo podemos considerar un conjunto limitado de datos y damos por supuesto que lo que no tomamos en cuenta tenemos derecho a dejarlo a un lado como no pertinente. Supongo, por ejemplo, que para determinar si mañana va a llover no necesito tomar en cuenta el estado mental actual del Emperador del Manchukuo. Si no tuviéramos derecho a hacer tales suposiciones, no habría probabilidad alguna de que nuestras predicciones tuvieran éxito, porque siempre desconoceríamos la mayoría de los datos pertinentes. El hecho de que nuestras predicciones muy a menudo tienen éxito nos da razón para creer que por lo menos algunos de nuestros juicios sobre la no pertinencia de ciertos

⁸ *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sección IV.

datos son correctos, y rechazar así la doctrina monista que niega su legitimidad.

Tiene importancia que pongamos de manifiesto los errores ligados corrientemente con el monismo porque en un sentido también nosotros deseamos defender la unidad de la ciencia. Nosotros sostenemos, en efecto, que es un error considerar que las diversas "ciencias especiales" describen diferentes "aspectos de la realidad". Hemos demostrado que todas las hipótesis empíricas se refieren en última instancia a nuestros contenidos sensibles. Todas ellas funcionan como "reglas para la anticipación de experiencias futuras"; y muy rara vez se da el caso de que, al hacer una predicción determinada, seamos guiados por las hipótesis de una sola ciencia. Lo que impide principalmente que esta unidad sea reconocida en la actualidad es la innecesaria multiplicidad de las terminologías científicas corrientes⁹.

Por nuestra parte nos interesa subrayar no tanto la unidad de la ciencia como la unidad de la filosofía con la ciencia. Con respecto a la relación de la filosofía con las ciencias empíricas, hemos señalado que la filosofía en modo alguno compite con las ciencias. No hace ninguna afirmación especulativa que pueda estar en pugna con las afirmaciones especulativas de la ciencia, ni pretende aventurarse en dominios que están fuera del alcance de la investigación científica. Solo el metafísico lo hace, y produce sinsentidos como resultado. También hemos señalado que es imposible determinar mediante el solo ejercicio de la filosofía la validez de un sistema coherente de proposiciones científicas, ya que el problema de si tal sistema es válido versa siempre sobre hechos empíricos y, por consiguiente, las proposiciones de la filosofía, que son puramente lingüísticas, no pueden tener relación con él. Por eso el filó-

⁹ Lo que se requiere para poner fin a esta situación es el cumplimiento de la aspiración de Leibniz de una "*Characteristica Universalis*". Cf. OTTO NEURATH, "Einheitswissenschaft und Psychologie", *Einheitswissenschaft*, N° I, y "Einheit der Wissenschaft als Aufgabe", *Erkenntnis*, vol. V, n° I. También RUDOLF CARNAP, "Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft", *Erkenntnis*, vol. II, 1932 —en traducción inglesa, *The Unity of Science*— y "Die Aufgabe der Wissenschaftslogik", *Einheitswissenschaft*, n° III.

sofo, en cuanto filósofo, no está en condiciones de determinar el valor de ninguna teoría científica; su función consiste tan solo en elucidar la teoría mediante la definición de los símbolos que figuran en ella.

Podría pensarse que la elucidación filosófica de las teorías científicas solo fuera necesaria para la vulgarización de la ciencia, y que no puede ser de mucho beneficio para los mismos hombres de ciencia. Pero esto sería un error. Basta considerar la importancia que ha tenido para la física contemporánea la definición de simultaneidad de Einstein, para comprobar cuán necesario resulta para el físico experimental disponer de análisis claros y definitivos de los conceptos que emplea. Y la necesidad de tales análisis es aún mayor en las ciencias menos adelantadas. Por ejemplo, la incapacidad de los psicólogos en la actualidad para emanciparse de la metafísica y coordinar sus investigaciones se debe principalmente al uso de símbolos tales como "inteligencia", o "empatía" o "yo subconsciente", que no están definidos con precisión. Las teorías de los psicoanalistas, en particular, están llenas de elementos metafísicos que una elucidación filosófica de sus símbolos eliminaría. El filósofo tendría que determinar con claridad cuál es el contenido empírico real de las proposiciones de los psicoanalistas y qué relación lógica tienen con las proposiciones de los psicólogos conductistas o los psicólogos de la Gestalt. relación actualmente oscurecida por diferencias de terminología que no han sido analizadas. Y apenas puede discutirse que tal tarea de esclarecimiento resultaría favorable, e incluso esencial, para el progreso de la ciencia como un todo.

Pero, si puede decirse que la ciencia es ciega sin la filosofía, también es verdad que la filosofía, sin la ciencia, es virtualmente vacía. Pues aunque el análisis de nuestro lenguaje cotidiano es útil como medio de reprimir o poner en descubierto cierto número de doctrinas metafísicas, los problemas que presenta no son de dificultad o complejidad tales como para que resulte probable que queden mucho tiempo sin solución. De muchos de ellos ya nos hemos ocupado, por cierto, en el curso de este libro, incluso del problema de la percepción, que es quizá el más difícil de los problemas que

no se relacionan esencialmente con el lenguaje de la ciencia, lo cual explica la razón de que haya desempeñado un papel tan grande en la historia de la filosofía moderna. La tarea que espera al filósofo que considera que nuestro lenguaje cotidiano ha sido suficientemente analizado es la de esclarecer los conceptos de la ciencia contemporánea. Pero para que pueda llevarla a cabo es esencial que pueda comprender la ciencia. Si es incapaz de comprender las proposiciones de ninguna ciencia no podrá cumplir la función que compete al filósofo en el progreso de nuestro conocimiento, ya que no estará en condiciones de definir los símbolos que más requieren ser esclarecidos.

En realidad puede conducir a error trazar, como hemos hecho, una distinción neta entre la filosofía y la ciencia. Lo que tenemos que hacer más bien es distinguir entre los aspectos especulativos y los aspectos lógicos de la ciencia, y afirmar que la filosofía tiene que transformarse en una lógica de la ciencia. Es decir, distinguimos entre la actividad de formulación de hipótesis y la actividad de exponer las relaciones lógicas de esas hipótesis y definir los símbolos que figuran en ellas. Carece de importancia que llamemos filósofo u hombre de ciencia a quien se dedica a esta última actividad. Lo que debemos comprender es que es necesario que el filósofo se convierta en hombre de ciencia, en este sentido, si ha de hacer alguna contribución sustancial al desarrollo del conocimiento humano.

INDICE ALFABÉTICO

- Absolutismo en la ética, 130-1
 Absoluto, el, 43
 Agnosticismo, 142
 Alma, 36, 144
 Altruismo, 139
 Ambiguos, símbolos, *v.* Símbolos ambiguos.
 Análisis, como función propia de la filosofía, 28-33, 35-6, 61
 no implica supuestos metafísicos, 67-8; ni empíricos, 68
 proporciona definiciones *en el uso*, 31, 73
 se ocupa de los usos lingüísticos, 68
 su carácter lógico, 85
 su utilidad, 74-5, 82, 85
 Analíticas, proposiciones, *v.* Proposiciones analíticas.
 Analogía, argumento por, aplicado a las otras mentes, 25, 158-9
A priori, proposiciones, *v.* Proposiciones *a priori*.
 Aristóteles, es fundamentalmente un filósofo analítico, 67
 V. Leyes aristotélicas del pensamiento.
 V. Lógicos aristotélicos.
 Átomos, 59, 168
 Autoconciencia *v.* Conciencia de sí mismo.
 Básicas, proposiciones, *v.* Proposiciones "básicas".
 Bentham, J., 67
 Berkeley, George, su empirismo, 35, 64; es llevado más lejos por Hume, 155, 171
 su análisis de la noción de cosa material, 63-4, 171-73
 su espiritualismo, 173
 su idealismo, 171-76
 su teísmo, 64
 Berlin, I., 15 *n.*, 36
 Black, M., 102 *n.*
 Boole, G., 98
 Bradley, F., 43, 43 *n.*
 Braithwaite, R. B., 30 *n.*
 Broad, C. D., 21 *n.*
 Campos sensoriales, 69, 79-80, 172
 Capitalismo, 108
 Carnap, R., 36, 52 *n.*, 69 *n.*, 71 *n.*, 112 *n.*, 160 *n.*, 172 *n.*, 186 *n.*
 demuestra que un lenguaje puede utilizarse en el análisis de sí mismo, 86
 Categóricos, imperativos, *v.* Imperativos categóricos.
 Causalidad, definición, 65-6
 no es una relación lógica, 65, 184
 Ciencia, abarca todo el campo del conocimiento, 57-8
 como método de predicción, 119-121
 su unidad, 186

- y filosofía, 57-8, 69, 186-188
y religión, 144
V. también Procedimiento científico.
- Círculo de Viena, 36
Cogito ergo sum, falacia cartesiana, 56
- Comprensión, posibilidad de mutua, 161-3
y análisis, 74-5
- Comunicación, posibilidad de 161-3
- Conciencia, 160
Conciencia de sí mismo e identidad del yo, 155
- Conexión necesaria, no es ejemplificada por proposiciones sintéticas, 118
- Consecuencia (*entailment*), 72; V. *Deducción*
- Conservador: espíritu conservador en la ciencia, 121
- Consistencia, 98, 120; V. *No contradicción*.
- Construcciones lógicas, definición, 77, 151-2
no son objetos ficticios, 77-78
- Contenidos sensibles, definición, 64, 150-1
existencia de los, 151-2, 172
no son mentales ni físicos, 151-2
reales y posibles, 80
su relación con las cosas materiales, 64, 69-70, 76-81, 172-3
subjetividad de los, 153-4
- Contradicción, principio de (no), 94-5
- Contradicción, v. *No contradicción*.
- Cosas materiales como construcciones lógicas a partir de contenidos sensibles, 64, 69-70, 76-81, 172-3
- Crítica estética, su función, 139-40
- Cualidades reales de las cosas, 81; de los contenidos sensibles, 114
- Characteristica Universalis*, aspiración de Leibniz, 186n.
- "Dado", lo, en la experiencia sensible, 114, 148-50, 174-5
- Daltonismo, 162
- Datos de la experiencia sensible, v. "dado", lo.
- Deducción (*entailment*), 16, 72
- Definición, *explícita y en el uso*, 29-31, 72-5, 167-8
- Descartes, R., su espiritualismo, 175
su método, 55-6
- Descripciones definidas, teoría de Bertrand Russell, 28-30, 72-5
- Diagramas, su empleo en geometría, 101
- Dios, su existencia no puede ser demostrada, 140-1;
ni se puede demostrar que es probable, 141-147
lugar que ocupa en la filosofía de Berkeley, 64, 174
no es matemático, 104 n.
- Dolor, término ambiguo, 176
- Domiciano, 176
- Duncan-Jones, Austin, 26 n., 31 n., 33 n.
- Economía, principio de, v. Principio de economía.
- Egoísmo, 139
- Einstein, A., 187
- Electrones, 59, 168
- Elementos de las construcciones lógicas, definición, 77
- Emotiva, teoría, v. Teoría emotiva de los valores.
- Emotivas, expresiones, 53, 133-4
- Empíricas, proposiciones, v. Proposiciones sintéticas.

- Empirismo, doctrinas lógicas del, 35, 87, 166-8
doctrinas psicológicas del, 87, 168-170
y el racionalismo, 89-90, 166-170
y el yo, 156-7
y las verdades necesarias, 88 y sigs.
- Enunciado, definición, 10
definición de enunciado verificable, 14, 16-7
normativo y fáctico, 27
nuevo término técnico, 10 y sigs.
- Enunciados observacionales, 14-16
- Equivalencia, definición, 72
- Escuelas filosóficas, no se justifican, 36, 164
- Espíritu, *v.* Mente.
- Estado inglés, *el*, 77
- Estética, *v.* Crítica estética, Juicios estéticos.
- Estructura y contenido, 162
- Ética, las diversas cuestiones que comprende, 127-8
V. también Símbolos éticos.
- Ética, ciencia, 137-39
- Euclides, 100, 101
- Euclídeas y no euclídeas, geometrías, *v.* Geometrías euclídeas y no euclídeas.
- Ewing, A. C., 20 *n.*, 22 *n.*
- Existencia, análisis, 170-175
no es un predicado, 51
- Experiencia religiosa, 146-7
- Experiencia sensible, 12, 14, 35, 40, 46-7
determina la validez de las proposiciones sintéticas, 58-9, 60, 87-8, 116-125, 186
y el yo, 153-7
y los contenidos sensibles, 150-2
- Experienciales, proposiciones, *v.* Propositiones experienciales.
- Fácticas, proposiciones, *v.* Propositiones fácticas
- Fe, 145
- Fenomenismo, 36
aplicado a las cosas materiales, 64, 77-9
aplicado a las otras mentes, 158-61
aplicado a uno mismo, 153-7, 174
- Ficticio, carácter, no es un predicado, 51-2
- Figuras, su empleo en geometría, 10
- Filosofía, constituye una rama de la lógica, 36, 68-9
no es especulativa, 57
no es una búsqueda de primeros principios, 55-57
proporciona definiciones, 28-33, 69-71
su carácter analítico, 28-33, 60-62
su diferencia con la metafísica, 62-63, 67, 68, 87
su futuro, 188
su historia, 62-3, 67, 164-5
su relación con la ciencia, 57-8, 69, 185-8
- Generales, proposiciones, *v.* Propositiones generales.
- Geometrías euclídeas y no euclídeas, 92, 100, 101
- Geometría formal, sus proposiciones son analíticas, 100-2
no necesita forzosamente de la intuición, 101
y el espacio físico, 100-1
- Gestalt, psicólogos de la, 68, 187
- Goya, 48
- Hahn, H., 104 *n.*, 168 *n.*
- Hamlet*, 77, 183
- Heidegger, M., 43 y *n.*
- Hempel, C., 112 *n.*
- Hipótesis, no son verificables en forma concluyente, 44-5,

- 115; ni refutables en forma concluyente, 45, 116-7
 su relación con la experiencia, 12, 115-125
 y las proposiciones empíricas, 12-3
- Historia sensible, 154-161
- Hobbes, T., 67
- Hormigas, 95-6
- Hume, demuestra que ninguna proposición empírica puede ser lógicamente cierta, 87-8, 119, 168-9, 185
 demuestra que ningún suceso empírico alude intrínsecamente a ningún otro, 56
 su análisis de la causalidad, 65-6
 su análisis del yo, 155-57, 174
 su concepción del método científico, 168-9
 su empirismo, 35
 sus puntos de vista con relación a la psicología, 150
- Idea, en Locke y Berkeley, 63-4
- Idealismo, doctrina empírica, 177-180
 doctrina metafísica, 47-8, 170
 doctrinas lógicas del, 48, 170-4
 y realismo, 47-8, 170-180
- Identidad de las experiencias de diferentes personas, 161-2
- Identidad personal, 156
- Ilusión, argumento de la, 175-6
- Incorregibles, proposiciones, *v.* Proposiciones incorregibles
- Inducción, inutilidad de intentar justificarla, 59-60
- Interioridad de todas las propiedades, falacia de la tesis monista, 180-4
- Intuición, como método para llegar a determinadas creencias, 40, 158, 168-9
- no constituye la base del método de Descartes, 55-6
 no es esencial en geometría, 101
 no es un criterio de conocimiento, 130-1, 145-7, 169
- Jehová, 143
- Juhos, B. von, 111 *n.*
- Juicios de valor, *v.* Juicios éticos y juicios estéticos.
- Juicios estéticos, no son objetivamente válidos, 139-140
- Juicios éticos, si son normativos no son verdaderos ni falsos, 27-8, 129, 132-3
 su validez no puede dar lugar a una discusión, 27, 132-3, 135-7
- Juicios morales, *v.* Juicios éticos.
- Kant, advierte que la existencia no es un predicado, 51
 es principalmente un filósofo analítico, 67
 su concepción de la geometría, 100
 su concepción del método científico, 169
 su condena de la metafísica trascendente, 40
 su creencia en Dios, 140
 su estética trascendental, 102
 su explicación de las verdades necesarias, 89
 su punto de vista sobre el empirismo, 90
 su teoría de la moralidad, 139-40
 sus definiciones de los juicios analíticos y sintéticos, 94-5
- Keynes, J. M., 59 *n.*
- Langford, C. H., 86 *n.*, 98 *n.*, 99 *n.*
- Lazerowitz, M., 8 *n.*, 12 *n.*
- Leibniz, 186 *n.*

- Lenguaje, induce a error a los metafísicos, 50-5
 objeto del análisis filosófico, 32-3, 68-71
 su relación con la lógica, 96-8, 103-6
 uso emotivo y uso científico, 52-3
- Lewis, C. I., 86 *n.*, 99 *n.*, 125 *n.*
- Leyes aristotélicas del pensamiento, como tautologías, 99
- Leyes de la Naturaleza, son definiciones o hipótesis, 55, 83-4, 115-9
- Lingüísticas, proposiciones, *v.* Proposiciones lingüísticas.
- Locke, J., como filósofo analítico, 63
 su errónea concepción de la materia, 63, 155, 159
- Lógica, abarca la filosofía, 69; y posiblemente la matemática, 99-100
 se ocupa de las definiciones y sus consecuencias, no de cuestiones empíricas de hecho, 35, 68-9, 90-4, 98-9
 su poder de sorprendernos, 103-6
 sus verdades son analíticas, 93-4
- Lógicas, construcciones, *v.* Construcciones lógicas.
- Lógicos aristotélicos, 73
- Logística, 85
- Mace, C. A., 53 *n.*
- Mach, E., 150, 168
- Malcolm, Norman, 21 *n.*, 23 *n.*
- Marxistas, 108
- Matemática, consiste, como la lógica, en proposiciones analíticas, 35, 90-1.
 ¿puede reducirse a la lógica?, 99-100
 su poder de sorprendernos, 103-6
- Materia, *v.* Cosas materiales.
- Materia y espíritu (mente), 151-3, 174-5
- Maya, Reina de Mayo, 97
- Memoria, 155-6
- Menger, K., 98 *n.*
- Mente, actividad de la, 168-9
 y la materia, 151-3, 174-5
- Metafísica, carece de significación literal, 20, 36, 41-54
 definición, 49-50
 de qué modo surge, 39-40, 50-4
 distinción con la filosofía, 61-3, 67-9, 87
 ejemplos de, 46-52, 56, 108, 141-2, 155, 159, 167, 170, 180-1
 su valor estético, 53-4
- Metafísicos, no son necesariamente místicos, 53-4
 sus afirmaciones no son verificables, 17-8
- Mill, J. S., seguidor de Hume, 67
 su concepción de las cosas materiales, 174
 su punto de vista sobre la lógica y la matemática, 90-3
- Misticismo, 54, 146-7
- Monismo, doctrina metafísica, 47, 180-1
 resultado de errores lógicos, 181-4
 y el pluralismo, 47, 180-6
 y la causalidad, 184-5
- Moore, G. E., 22 *n.*, 29, 31, 31 *n.*, 36, 172 *n.*
 su argumentación contra el subjetivismo ético, 135-37
 su concepción de la realidad, 177
 su defensa del sentido común, 63
- Morales, juicios, *v.* Juicios éticos.
- Nada, no es el nombre de una cosa, 52
- Nagel, E., 22 *n.*

- Naturaleza de una cosa, la, expresión ambigua, 181-2
- Necesaria, conexión, *v.* Conexión necesaria.
- Necesarias, proposiciones, *v.* Proposiciones *a priori*.
- Neurath, O., 112 *n.*, 186 *n.*
- No contradicción, 58, 60, 114, 117, 128-9; *v.* Consistencia.
- Números naturales, ¿pueden reducirse a clases?, 70-1, 99-100
- Observacionales, enunciados, *v.* Enunciados observacionales.
- Ostensivas, proposiciones, *v.* Proposiciones ostensivas.
- Otras mentes, nuestro conocimiento de, 24-5, 152-3, 157-61, 174
- Particulares, 70
- Pasado, nuestro conocimiento del, 125
- Percepción, problema de la, 61, 187-8
su solución, 78-82
- Placer, 176
- Platón, filósofo analítico, 67
- Pluralismo, doctrina metafísica. 47 y monismo, 180-6
- Poincaré, H., 100 *n.*, 103-4, 117 *n.*, 120
sus objeciones a la idea de que la matemática es tautológica, 103-4
- Popper, K. R., 45 *n.*
- Positivismo, 167-8
- Price, H. H., 81 *n.*, 142 *n.*
- Principio de contradicción, 94-5
- Principio de economía, en el método científico, 119
- Principio de uniformidad de la Naturaleza, no puede justificar la inducción, 59-60
- Principio del silogismo, 91
- Probabilidad, 123-5
definición, 124
- Problemas, auténticos y ficticios, 42-3, 52
- Procedimiento científico, no es susceptible de justificación *a priori*, 59-60
- Profundidad, como propiedad de campos sensoriales visuales y táctiles, 80-1
- Proposiciones, definición, 108
no se las debe considerar como entidades reales, 52, 108
que sería contradictorio negar, 55-6
uso del término, 8-12
- Proposiciones analíticas, 8, 20-1, 35-6
cómo aumentan nuestro conocimiento, 96-7
definición, 95-6
definición de Kant, 94
su falta de independencia fáctica de la experiencia, 95-6
su poder de sorprendernos, 103-6
susceptibles de ser confundidas con proposiciones sintéticas, 118-9
- Proposiciones *a priori*, 20-3
como tautologías, 35-6, 49-50, 56-7, 93-106, 141, 166
no pueden servir de "primeros principios", 56-7
- Proposiciones empíricas, *v.* Proposiciones sintéticas.
- Proposiciones experienciales, 14, 46
- Proposiciones fácticas, definición, 46-7
- Proposiciones generales, no pueden verificarse en forma concluyente, 44, 87-8
- Proposiciones incorregibles, 13
- Proposiciones lingüísticas disfrazadas en terminología fáctica, 69-71, 183

- Proposiciones necesarias, *v.* Proposiciones *a priori*.
 Proposiciones ostensivas, 111-5
 Proposiciones presuntas, 8, 42, 46
 Proposiciones sintéticas, definición, 12-3, 95-6
 definición de Kant, 94-6
 su validez, 110-125, 145-6
- Racionalidad, definición, 60, 123-4
 Racionalismo, doctrina metafísica, 166-7
 doctrinas lógicas del, 89, 90, 166
 y el empirismo, 89-90, 166-9
 y el método científico, 168-9
 y el yo, 156-7
 y la sensación, 150
 Ramsey, F. P., 86 *n.*, 110 *n.*
 Razón, verdades de, *v.* Verdades de razón.
 Realidad, análisis, 47-8, 170-5
 Realidad trascendente, negación de su posibilidad, 39-40, 47, 166-7
 Relaciones, 70
 simétricas y transitivas, definición, 80
 Religión y ciencia, 142-3. *Ver también* Teísmo, Experiencia religiosa.
 Robots, 160
 Ross, Sir W. David, 25 *n.*
 Russell, B. A. W., 18 *n.*, 35, 104 *n.*, 155 *n.*
 punto de vista sobre la estructura del lenguaje, 85
 su cálculo proposicional, 98
 su concepción de la matemática, 99
 su sistema de lógica, 22, 85
 su teoría de las descripciones definidas, 28-31, 73-5
 Ryle, G., 24 *n.*, 30 *n.*, 33 *n.*, 36, 108 *n.*
 Schlick, M., 36, 43 *n.*, 44 *n.*, 111 *n.*
 Semejanza, directa e indirecta, definición, 79
 Sensación, no se puede analizar en sujeto, acto y objeto, 150-1, 171-2
 Sensible, *v.* Experiencia sensible.
 Contenidos sensibles, Historia sensible.
 Sensorial, *v.* Campos sensoriales
 Sentencia, definición, 8-10
 expresión de un enunciado, 5
 palabra ambigua, 8
 significado literal, 8 y sigs.
 Sentimiento, expresión y afirmación del, 134-5
 Ser, como término metafísico, 50-1
 Shakespeare, 183, 184
 Significado, diversos sentidos de la palabra, 19-20
 término ambiguo, 83-4
 y el principio de verificación, 8
 Silogismo, principio del, 91
 Símbolos ambiguos, definición, 76
 Símbolos y signos, 21-3, 76, 77
 Simultaneidad, 187
 Sinonimia, definición, 72
 Sintéticas, proposiciones, *v.* Proposiciones sintéticas.
 Solipsismo, 157-161
 Stace, W., 18 *n.*, 20 *n.*, 179 *n.*
 Stebbing, L. S., 28, 158 *n.*, 162 *n.*
 Stenvenson, C. L., 26 *n.*
 Subjetivismo ético, 128
 objecciones al, 27, 128-9, 133-5
 Supervivencia después de la muerte, 144, 156-7
 Sustancia, término metafísico, 47, 50-1, 61, 154-5. *Ver también* Yo sustancial.
- Tautologías, *v.* Proposiciones analíticas.
 Teísmo como forma de metafísica, 140-7

- Teoría emotiva de los valores, 25-28, 131-140
- Tercero excluido, principio, 92-3, 99
- Tipo, identidad de, aplicada a sentencias, 75
y a símbolos, 75
- Totalidad orgánica, definición, 68
- Trascendente, *v.* Realidad trascendente.
- Unicornios, 51, 177-8
- Uniformidad de la Naturaleza, *v.* Principio de uniformidad de la naturaleza.
- Universales, 52, 70
- Utilitarismo, 128
objeciones al, 128-9
- Valor, juicios de, *v.* Juicios estéticos, Juicios éticos.
- Valores, teoría emotiva de los, 25-8
- Verdad, naturaleza de la, 107-110
Teorías de la verdad, 107-110
- Verificabilidad, como criterio de significación, 7-20, 35-6, 42-6, 49, 147, 167-8
fuerte y débil, 12-14, 43-4
práctica y en principio, 42-3
- Verificación, nunca es concluyente, 13-4, 43-4, 115-6, 167
principio de la, 7-20
- Viena, Círculo de, 36
- Waismann, F., 44 *n.*
- Waverley*, el autor de, 28-9, 74, 84
- Whitehead, A. N., 22. 85, 86 *n.*, 98, 99
- Willis, J. R. M., 37
- Wittgenstein, L., 35, 86 *n.*, 103
y la imposibilidad de trazar un límite al pensamiento, 41
y la necesidad lógica, 103
- Wisdom, J., 25 *n.*, 33 *n.*
- Yo, análisis del yo, 153-8, 174
- Yo sustancial, su carácter metafísico, 150, 154-5

INDICE

INTRODUCCIÓN	7
PREFACIO DE LA PRIMERA EDICIÓN	35
I. La eliminación de la metafísica	39
¿Cuál es el objeto y el método de la filosofía? Rechazo de la tesis metafísica de que la filosofía nos proporciona el conocimiento de una realidad trascendente, 39; También Kant rechazó la metafísica en este sentido, pero mientras él acusó a los metafísicos de ignorar los límites del conocimiento humano, nosotros los acusamos de desobedecer las reglas que gobiernan el uso significativo del lenguaje, 40; Adopción de la verificabilidad como criterio para probar la significatividad de enunciados fácticos presuntos, 42; Distinción entre verificación concluyente y verificación parcial. Ninguna proposición puede ser verificada en forma concluyente, 43; Ni refutada en forma concluyente, 45; Para que un enunciado fáctico sea genuino debe haber algunas observaciones posibles que sean pertinentes para la determinación de su verdad o falsedad, 46; Ejemplos de tipos de afirmaciones corrientes de los filósofos que resultan eliminadas mediante nuestro criterio, 46; Definición de las sentencias metafísicas como sentencias que no expresan ni tautologías ni hipótesis empíricas, 49; Las confusiones lingüísticas, fuente principal de la metafísica, 50; Metafísica y poesía, 53.	
II. La función de la filosofía	55
La filosofía no es una búsqueda de los principios primeros, 55; Esterilidad del procedimiento de Descartes, 55; La función de la filosofía es enteramente crítica, pero esto no significa que pueda proporcionar una justificación <i>a priori</i> de nuestras afirmaciones científicas o de sentido común, 58; No existe ningún problema auténtico de la inducción, como se lo concibe de ordinario, 59; La filosofía es una actividad analítica, 61; La mayor parte de los que se consideran por lo común como grandes filósofos fueron filósofos en nuestro sentido, antes que metafísicos, 62; Locke, Berkeley y Hume como analistas, 63; Adoptamos el fenomenismo de Berkeley sin su teísmo, 64; Y adoptamos una opinión afín a la de Hume acerca de la causalidad, 65; La filosofía, en	

V. Verdad y probabilidad 107

¿Qué es la verdad?, 107; Definición de proposición, 108; Las palabras "verdadero" y "falso" funcionan en las sentencias simplemente como signos de aserción y negación, 109; El "problema de la verdad" reducido a la pregunta: ¿Cómo se validan las proposiciones?, 110; El criterio de la validez de las proposiciones empíricas no es puramente formal, 111; Ninguna proposición empírica es verdadera de modo cierto, ni siquiera las que se refieren a la experiencia inmediata, 112; La observación no confirma o desautoriza una hipótesis sola, sino un sistema de hipótesis, 115; Los "hechos de la experiencia" nunca pueden obligarnos a abandonar una hipótesis, 117; Peligro de tomar proposiciones sintéticas por proposiciones analíticas, 118; Las hipótesis como reglas que gobiernan nuestra expectativa de experiencias futuras, 119; Definición de racionalidad, 123; Definición de probabilidad en términos de racionalidad, 124; Proposiciones que se refieren al pasado, 125.

VI. Crítica de la ética y la teología 126

¿Cómo trata un empirista los enunciados de valor?, 126; Distinción entre varios tipos de indagación ética, 127; Las teorías utilitaristas y subjetivistas de la ética son compatibles con el empirismo, 128; Pero resultan inaceptables por otras razones, 128; Distinción entre símbolos éticos normativos y símbolos éticos descriptivos, 130; Rechazo del intuicionismo, 130; Las afirmaciones de valor no son científicas sino "emotivas", 132; Por tanto no son ni verdaderas ni falsas, 133; Son en parte expresiones de sentimientos y en parte órdenes, 132; Distinción entre expresiones y afirmaciones de sentimiento, 134; Objeción de que esta tesis hace imposible discutir sobre cuestiones de valor, 135; En realidad no discutimos nunca sobre cuestiones de valor, sino siempre sobre cuestiones de hecho, 135; La ética, como rama del conocimiento, está comprendida en las ciencias sociales, 138; Lo mismo es válido para la estética, 139; Imposibilidad de demostrar la existencia de un Dios trascendente, 140; E incluso de demostrar que es probable, 141; Que existe un Dios trascendente es una afirmación metafísica, y por consiguiente no es literalmente significativa. Decir esto no nos hace ateos o agnósticos en el sentido ordinario, 142; También es metafísica la creencia de que los hombres tienen almas inmortales, 143; No hay razones lógicas para que haya conflicto entre religión y ciencia, 144; Nuestras opiniones se ven respaldadas por las afirmaciones de los mismos teístas, 145; Refutación del argumento fundado en la experiencia religiosa, 146.

VII. El yo y el mundo común 148

nuestro sentido, es completamente independiente de la metafísica. No estamos atados a ninguna doctrina atomista, 67; El filósofo, como analista, no se ocupa de las propiedades físicas de las cosas, sino tan solo del modo como hablamos de ellas, 68; Propositiones lingüísticas disfrazadas bajo una terminología fáctica, 69; La filosofía tiene por resultado la formulación de definiciones, 71.

III. La naturaleza del análisis filosófico 72

La filosofía no proporciona definiciones *explicitas*, como las que se dan en los diccionarios, sino definiciones *en el uso*. Explicación de esta distinción, 72; La "teoría de las descripciones" de Russell como ejemplo de análisis filosófico, 73; Definición de símbolo ambiguo, 76; Definición de construcción lógica, 77; Las cosas materiales son construcciones lógicas a partir de contenidos sensibles, 77; Definiendo la noción de cosa material en términos de contenidos sensibles resolvemos el llamado problema de la percepción, 78; Esbozo de una solución de este problema como un nuevo ejemplo de análisis filosófico, 79; Utilidad de estos análisis, 83; Peligro de decir que la filosofía se ocupa del significado, 82; Las proposiciones de la filosofía no son proposiciones empíricas concernientes a la manera en que la gente usa en realidad las palabras; estudian las consecuencias lógicas de las convenciones lingüísticas, 84; Rechazo de la tesis de que "todo lenguaje tiene una estructura con respecto a la cual, *en ese lenguaje*, no puede decirse nada", 85.

IV. El *a priori* 87

Como empiristas debemos negar que pueda saberse de modo cierto que una proposición general sobre circunstancias de hecho es válida, 88; ¿Cómo debemos tratar entonces a las proposiciones de la lógica formal y la matemática?, 88; Rechazo de la tesis de Mill de que estas proposiciones son generalizaciones inductivas, 90; Son necesariamente verdaderas porque son analíticas, 93; Las definiciones kantianas de los juicios analíticos y los juicios sintéticos, 94; Corrección de las definiciones de Kant, 95; Las proposiciones analíticas son tautológicas; no dicen nada acerca de hechos, 96; Pero nos dan nuevos conocimientos, en cuanto revelan las implicaciones de nuestros usos lingüísticos, 97; La lógica no describe "las leyes del pensamiento", 98; Tampoco describe la geometría las propiedades del espacio físico, 100; Nuestra explicación de las verdades *a priori* socava el sistema trascendental de Kant, 102; ¿Cómo puede haber posibilidad de invención y descubrimiento en la matemática y la lógica, siendo éstas tautológicas?, 103.

La base del conocimiento, 148; Los contenidos sensibles son partes de la experiencia sensible y no objetos de ella, 150; Los contenidos sensibles no son ni mentales ni físicos, 151; La distinción entre lo mental y lo físico solo se aplica a las construcciones lógicas, 151; La existencia de conexiones epistemológicas y causales entre nuestra mente y las cosas materiales no da lugar a objeciones *a priori*, 153; Análisis del yo en términos de experiencia sensible, 154; Una experiencia sensible no puede pertenecer a la historia sensible de más de un yo, 154; El yo sustancial, entidad metafísica ficticia, 154; La definición del yo según Hume, 155; Que el yo empírico sobreviva a la disolución del cuerpo es una proposición contradictoria, 156; ¿Nuestro fenomenismo implica un solipsismo?, 157; Nuestro conocimiento de los demás, 158; ¿Cómo es posible el entendimiento mutuo?, 161.

VIII. Solución de las grandes controversias filosóficas . 164

La naturaleza de la filosofía no justifica la existencia de "sectas" filosóficas antagónicas, 164; El conflicto entre racionalistas y empiristas, 166; Nuestro empirismo lógico debe distinguirse del positivismo, 167; Rechazamos las doctrinas psicológicas de Hume, a diferencia de sus doctrinas lógicas, 168; Realismo e idealismo, 170; Decir que una cosa existe no significa decir que se la está percibiendo efectivamente, 173; Las cosas como posibilidades permanentes de sensación, 173; Lo que se percibe no es necesariamente mental, 174; Lo que existe no necesita forzosamente ser pensado, 177; Ni lo que es pensado necesita existir, 177; Fundamento empírico para suponer que las cosas pueden existir sin ser percibidas, 178; Monismo y pluralismo, 180; Falacia monista de que todas las propiedades de una cosa son constitutivas de su naturaleza, 181; Esto ilustra el peligro de expresar proposiciones lingüísticas en terminología fáctica, 184; La causalidad no es una relación lógica, 184; Fundamentos empíricos para rechazar la tesis monista de que cada suceso está conectado causalmente con todo otro suceso, 185; La unidad de la ciencia, 186; La filosofía como lógica de la ciencia, 187.

ÍNDICE ALFABÉTICO 189

Se terminó de imprimir
en los TALLERES GRAFICOS CELINA,
Aconquija 3114, Buenos Aires,
en abril de 1971.

de *Foundations of Empirical Knowledge, Thinking and Rending* y *El problema del conocimiento*, publicado por EUDEBA en esta misma Colección.

ALGUNOS TÍTULOS DE EUDEBA

- Formas lógicas, realidad y significado* - Th. M. Simpson
Fronteras del conocimiento - L. White y colaboradores
Causalidad - M. Bunge
Historia y elementos de la sociología del conocimiento (2 tomos) - I. L. Horowitz
Introducción a la lógica - I. M. Copi
La filosofía contemporánea - E. Paci
Tratado de las sensaciones - Condillac
Inducción e hipótesis - S. F. Barker



EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES